

# KELETKUTATÁS

A Kőrösi Csoma Társaság folyóirata

2009. tavasz

*Szerkeszti*

DÁVID GÉZA ÉS FODOR PÁL

BIRTALAN ÁGNES, IVÁNYI TAMÁS ÉS SUDÁR BALÁZS

*közreműködésével*



BUDAPEST

E számunk kiadását  
az MTA Könyv- és Folyóiratkiadó Bizottsága támogatta

Kiadja a Kőrösi Csoma Társaság, Budapest  
Felelős kiadó: Iványi Tamás  
Műszaki szerkesztés: Terjék Edina  
Készült a Rocket Digitális Stúdióban

**ISSN 0133-4778**

# Tartalom

## TANULMÁNYOK

<i>Iványi Tamás: Šarī'a és állam az iszlámban. Mozaikok az iszlám jog alkalmazásának történetéből.....</i>	5
<i>Dévényi Kinga: A taqiyya és a hiġra kérdései az andalúziai iszlámban.....</i>	33
<i>Tamás Gábor: A megközelítés buktatói: Ishāq b. Ibrāhīm a középkori arab kultúrában .....</i>	61
<i>Tüske László: Jegyzetek a középkori arab retorikáról .....</i>	79
<i>Tatár Sarolta: Tuvai lélekfogalmak vallásfilozófiai megközelítésben.....</i>	111

## MISCELLANEA

<i>Mihalik Béla Vilmos: Mehmed egri janicsár aga kassai követsége. A török és a törökösség az 1670-es évtized ellenreformációjában .....</i>	129
--	-----

## KISEBB TÖRTÉNETI ADATOK

<i>Dávid Géza: Adalék a pécsi Kászim pasa dzsámi építési idejéhez .....</i>	139
---	-----

## SZEMLE

### KÖNYVEK

<i>John L. Brockington: A szent fonál (Horváth Róbert) .....</i>	141
<i>Cvetelin Sztepanov: Lovasnomád birodalmak és városlakók (Csáji László Koppány).....</i>	148
<i>Ráduly János: Beszélő rovás emlékek. Adalékok rovásírásunk ismeretéhez (Sudár Balázs) .....</i>	153
<i>Fodor István: Östörténet és honfoglalás (Erdélyi István) .....</i>	155

# Contents

## STUDIES

<i>Tamás Iványi</i> : On <i>sharī'a</i> and the state in Islam: Mosaics from the history of the application of Islamic law.....	5
<i>Kinga Dévényi</i> : On <i>taqiyya</i> and <i>hijra</i> in Andalusian Islam.....	33
<i>Gábor Tamás</i> : The difficulties of approach: The case of Ishāq ibn Ibrāhīm's manual and its place in the medieval Islamic civilisation .....	61
<i>László Tüske</i> : Notes on medieval Arabic rhetorics.....	79
<i>Sarolta Tatár</i> : Concepts of the soul in Tuva. A philosophical approach.....	111

## MISCELLANEA

<i>Béla Vilmos Mihalik</i> : The mission in Kassa of Mehmed, ağa of the janissaries in Eger: The Turk and the <i>turcismus</i> in the counter-reformation of the 1670s.....	129
---	-----

## MINOR HISTORICAL DATA

<i>Géza Dávid</i> : Data on the construction date of the Kasım pasha <i>camī</i> in Pécs.....	139
---	-----

## REVIEW

### BOOKS

John L. Brockington: The sacred thread: Hinduism in continuity and diversity ( <i>Róbert Horváth</i> ).....	141
Cvetelin Sztepanov: The Bulgars and the Steppe Empire in the early Middle Ages. The problem of the 'others' ( <i>László Koppány Csáji</i> ).....	148
János Ráduly: Talking runic scripts. Data on the old Hungarian runic script ( <i>Balázs Sudár</i> ).....	153
István Fodor: Ancient history and landtaking of the Hungarians ( <i>István Erdélyi</i> ) .....	155

## TANULMÁNYOK

Iványi Tamás

Šarī'a és állam az iszlámban.

Mozaikok az iszlám jog alkalmazásának történetéből

A következő oldalakon néhány gondolatot szeretnék közölni arról, hogyan jutott érvényre az iszlám törvénye az elmúlt tizennégy évszázad során, és hogyan szembesíthető mindez azzal az ideális elképzeléssel, miszerint az utolsó 100–130 évet leszámítva kizárólag az isteni törvény érvényesült volna az iszlám világ története során, és csak a nyugati mintára létrejött modern államok rombolták szét a vallásjog uralmát és adtak teret a laicizmusnak, vagy legalábbis az állami törvényhozásnak. Nem szabad azt hinni, hogy ez a múltat idealizáló felfogás csak a muszlim hitprédikátorok és hittudósok körében terjedt el: a kérdéssel foglalkozó nyugati kutatók munkáiban is gyakorta találkozhatunk vele. Elég idézni N. J. Brown nemrég megjelent kitűnő könyvét,<sup>1</sup> amely többek között azt taglalja, hogyan alakult ki az egyiptomi állami törvényeken (*qānūn*) alapuló bíráskodás a 19. század utolsó negyedében. A szerző úgy látja, hogy a 19. századi, részben az állami törvényhozás, részben a központosított bírósági rendszer létrehozását jelentő reformokkal megszűnt az iszlám jog és az iszlám jogi bíráskodás addigi egyeduralkodója. Ezt azonban maga is rögtön megcáfolja egyik mondatával, amely szerint „az oszmán hatóságok már a reformok előtt is nagy figyelmet fordítottak az igazságszolgáltatásra (értsd: irányították azt), és a szultán által kinevezett bírák az iszlám jog és az (iszlám jogot figyelembe vevő) állami törvények kombinációjára alapozták jogszolgáltatásukat.”<sup>2</sup> A 19. századi reformok nem az iszlám jog és iszlám jogi bíráskodás (soha nem volt) abszolutizmusát törték meg, hanem az *ad hoc* jellegű állami rendeletek és bíráskodási formák helyett európai modelleket vezettek be.

Természetesen nem lehetséges kimerítően és adekvát módon foglalkozni egyetlen rövid cikk keretében ezzel a bonyolult kérdéssel, de ez nem is állt szándékomban. Mindössze a következőkre szeretnék rámutatni néhány kiragadott példa segítségével: alaptalannak tűnik az az elképzelés, hogy az iszlám története során valaha is vallástudósok határozták volna meg a hatalom gyakorlásának alapjául szolgáló állami törvénykezést, és hogy az iszlám törvénye,

---

<sup>1</sup> Nathan J. Brown, *The Rule of Law in the Arab World. Courts in Egypt and the Gulf*. Cambridge, 1997, összefoglalóan 2–33.

<sup>2</sup> *I. m.*, 2.

illetve az azt kifejtő iszlám jog a közügyek és az állami élet minden területén általános használatnak örvendett volna.

## 1. Az isteni törvény és az iszlám jog

Egy 20. századi muszlim jogi kézikönyv így határozza meg az iszlám alapfogalmait: „A *šarī'a* (‘törvény’) szó szótári alapjelentése ‘egyenes út, amelyen járunk’. A *šara'a* ige jelentése: elindul az úton, bemegy a vízbe (inni). Vallási értelmében: mindaz, amit Isten a vallásban megszabott a hívőknek, azaz a különböző szabályok és előírások összessége. Az egyenessége miatt nevezik az isteni törvényt *šarī'anak*. A vízforrás a testnek ad életet, míg a törvény a léleknek és az értelemnek az élete.

Ily módon a *šarī'a* jelentése azonos a vallásával (*dīn*). Az isteni szabályokat az eredetüket, világos értelmüket (*bayān*) és egyenességüket (*istiqāma*) tekintve nevezzük *šarī'anak*, míg abban az értelemben vallásnak (*dīn*) hívjuk, hogy a hívők engedelmeskednek Istennek és szolgálják őt.”<sup>3</sup>

A fenti leírásból két elemre szeretnék rámutatni, mint meghatározó tényezőre. Az egyik az, hogy az iszlámban a törvény azonos a vallással, nincs semmi más, ami olyan fontos lenne, mint a *šarī'a*. A másik: a törvény isteni eredetének az eszméje. Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy az iszlám jognak vannak bizonyos sarkalatos pontjai, melyeket illetően nagyjából megegyezés volt és van a vallási tekintélyek s ennek okáért a közemberek körében is, s ezek megváltoztathatatlanak tűnnek a muszlimok szemében. A különböző világi törvények korlátozhatják és megváltoztathatják az iszlám jog egyes elemeit, de teljesen világi alapokon álló állam létrejötte az iszlám alap gondolatával pillanatnyilag összeegyeztethetetlennek látszik. Ezért is utasítják el az iszlám jog tudósai elvben a parlamenti demokráciát, amelyben egyszerű vagy kétharmados többséggel bármelyik törvényt meg lehet változtatni: Isten törvényeit ember nem változtathatja meg, mondják.

Az isteni törvény (*šarī'a*) és az iszlám jog (*fiqh*) kapcsolata a fentiek alapján úgy foglалható össze, hogy az előbbi jelenti Isten rendelkezéseit, míg az utóbbi azt a módot, ahogyan az emberek közül azok, akik elmélyülten tanulmányozzák Isten kinyilatkoztatásait és sugallatait, megértik (*faqīha*, *tafaqqaḥa*) ezeket a rendelkezéseket, és átformálják az emberek számára érthető gyakorlati útmutatásokká. A *fiqh* szó jelentése tehát ‘megértés’, az iszlám jog tudósa (*faqīh*) pedig az, aki megérti Isten akaratát.

Ennek alapján fontos hangsúlyozni az elvi különbséget a törvény (*šarī'a*) és az iszlám jog (*fiqh*) között, még akkor is, ha a mindennapi használatban maguk a muszlimok is sokszor felcserélik e két szót. Az első változtathatatlan, de megértésre szorul, míg a második érthető, de változhat, az egyes vallástudósok

---

<sup>3</sup> ‘Abd al-Karīm Zaydān, *al-Madḥal li-dirāsāt aš-šarī'a al-islāmiyya*. Alexandria, 1969, 38.

megértésétől, észérvek alapján történő értelemezésétől függően. Ezt az értelmezést nevezik 'egyéni erőfeszítésnek' (*iğtihād*), és ez az egész iszlám jog legfontosabb fogalma.

## 2. Hagyománygyűjtemények, jogi kézikönyvek

Azok az iszlám jogi kézikönyvek, amelyek a *šarī'a* alapját képezik, köztudottan nem beszélnek számos olyan kérdésről, amelyek pedig nagyon fontosak egy társadalom életében. Ezek a kérdéskörök többek között a hatalom továbbadásának mikéntjét, a hatalom és az alattvalók, illetve a hatalom és más országok viszonyát érintik. Az a vád az iszlám jog (*fiqh*) ellen, hogy ezeket a kérdéseket azért hallgatják el, mert kezdeteik azoknak az Omajjádoknak az uralmára mennek vissza, akik sokak eltúlzott véleménye szerint istentelenek voltak. Ha viszont figyelembe vesszük, hogy a jogtudomány igazi kezdetei inkább az Abbászidák korában gyökereznek, akik állítólag helyreállították az iszlám uralmát, akkor azt lehet mondani, hogy a jogtudósok megalkuvók voltak, és azért nem beszéltek a fenti kérdéskörökről.

A vallásjogi könyvek a tényleges vallás- és joggyakorlás számára íródtak, nem lehet viszont ugyanezt elmondani a hagyománygyűjteményekről. Azok általában igyekeztek feladatukat a gyakorlati szempontoktól függetlenül elvégezni. Erre utal az is, hogy sokszor nem vették be hiteles gyűjteményeikbe azokat a gyenge hadíszokat, amelyekre pedig szüksége volt a jogászoknak. Ennek ellenére a hatalom, az állami élet kérdéseire nézve a hadisz-gyűjteményekben sem találunk több utalást, mint a *fiqh* könyvekben. Pedig az utóbbiak terjedelme időnként az 50–60 kötetet is eléri (azaz a fenti kérdések nem papírhány miatt maradtak ki).

Az persze nem meglepő, hogy sem a Korán, sem a hagyományok alapján nem lehet megírni a későbbi állami élet törvényeit, hiszen Mohamed nem államot kormányzott, hanem csak egy újszerű törzsi képződményt, az iszlám közösséget.<sup>4</sup> Akik tehát napjainkban abban reménykednek, hogy a Próféta korában megtalálhatják a modern állam iszlám alapon történő igazgatásának a modelljét, nagymértékben tévednek.

## 3. Mohamed és a medinai iszlám

3.1. Az iszlám tudományokban már a középkorban megfogalmazódott az a gondolat, hogy minél távolabb kerülnek Mohamed próféta korától, annál romlottabbak lesznek az erkölcsök, s ezért nem alkalmazzák tisztán az isteni törvényeket. Ehhez kapcsolódott egy másik gondolat is: maguk a vallástudósok sem javasolták bizonyos előírások és szokások követését azzal a felkiáltás-

---

<sup>4</sup> *Al-umma al-islāmiyya*.

sal, hogy a Próféta korában lehetett ezt csinálni, mert akkor még mások voltak az erkölcsök, de ma már nem. Ezt írja például a nők mecsetbejárásáról a férfiakkal együtt Ibn al-Ğawzī.<sup>5</sup>

Így érthető, ha a mai tiszta *šarīʿan* alapuló iszlám állam hívei, akiket európai szóhasználatlaltal fundamentalistáknak is lehetne nevezni,<sup>6</sup> Mohamed próféta korába vágnak vissza, azt tartják az iszlám állam ideális modelljének.

A kérdés ezek után az: tényleg ilyen ideálisan érvényesültek-e a Mohamed által hirdetett iszlám előírásai a Próféta medinai életének tíz esztendejében (622–632 között)? A választ a történettudomány már rég megadta erre a költői kérdésre, Keleten és Nyugaton egyaránt.<sup>7</sup> Mohamedet, mint ismeretes, nem uralkodónak, hanem döntőbírónak hívták Medinába, ahol kétségtelenül egyre nagyobb politikai hatalomhoz is jutott az iszlám vallás felvétele révén, de haláláig (632) vagy legalábbis Mekka bevételéig (630) állandó küzdelmet kellett folytatnia azért, hogy törvényeit és parancsait elfogadtassa.<sup>8</sup> Ennek során állandóan engedményeket kellett tennie, hol enyhítve, hol szigorítva az eredeti útmutatást. Az alábbiakban nem a medinai élet történeti-társadalmi eseményeit kívánom felidézni, hanem csupán a törvénykezéssel kapcsolatos problémákból utalnék néhányra.

3.2. Ha valahol, akkor a Mohamed-kori Medinában a tiszta *šarīʿa* és csakis a *šarīʿa* került alkalmazásra, hiszen minden, amit a Próféta mondott vagy csinált, az maga a Törvény, lévén, hogy ő volt az isteni kinyilatkoztatások és sugallatok alapján a törvényadó (*šārīʿ*). Ekkor azonban máshogy jelentkeztek a problémák a törvény alkalmazásával. Nem a hatalom birtokosa nem fordult az isteni törvényekhez, hanem a jogalkalmazás alanyai igyekeztek elfordulni attól.

A medinai ún. támogatók (*aṇṣār*) nem mindig viselkedtek megfelelően, s ez nem csak a jól ismert ‘képmutató’ viselkedésben nyilvánult meg, amiről a Korán nagyon sok helyen szól (vagyis, amikor látszólag elfogadják az iszlámot és Mohamed döntéseit). Vannak olyan Korán-helyek is, amelyek egyértelműen jelzik, hogy sokan kiléptek az iszlámból (amelyet egyszerű szövetségi szerző-

<sup>5</sup> Bagdadi vallástudós, meghalt 1200-ban. A nőkről szóló híres műve *Aḥkām an-nisāʿ*. al-Qāhira, 1976, 20. skk. Ld. ugyanerről: Ibn Taymiyya, *Fatāwā an-nisāʿ*. al-Qāhira, 2000, 37. skk, valamint al-Ğazālī, *at-Tibr al-masbūk fī naṣīḥat al-mulūk*. al-Qāhira, é. n., a nőkről szóló 7. fejezetben (magyar fordításban: Iványi Tamás, *A muszlim nő otthon*. Budapest, 2007, 96–124).

<sup>6</sup> A szó negatív felhangjai nélkül, hiszen a fundamentalista kifejezés a kereszténységben sem jelent semmi elítélendőt. A szó arab megfelelője, az *uṣūlī* kifejezés csak annyit tesz, hogy a „Próféta hagyományainak (*sunna*), életvitelének megfelelő”.

<sup>7</sup> Lásd elsősorban William Montgomery Watt könyvét: *Muhammad at Medina*. Oxford, 1956, valamint Uő., *Muhammad: Prophet and Statesman*. Oxford, 1961; ld. még Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*. I. Chicago, 1974, 146–188: „Muhammad’s Challenge”.

<sup>8</sup> Minderre tanúbizonyságul szolgál a Korán-versek és a hadiszok sokasága, amelyek elítélik a ‘képmutatókat’ (*munāfiqūn*), akik csak látszólag fogadják el a Próféta utasításait, illetve az ellenséges mekkai seregek ostroma idején még úgy sem.



désnek tartottak), ha rosszabbra fordultak a dolgok, majd újra visszaléptek, s aztán újra kiléptek. Korán IV. 137: „Bizony azoknak, akik hívők lettek, majd hitetlenek, majd hívők lettek, majd hitetlenek lettek, azután pedig növekedett a hitetlenségük, azoknak Isten nem fog megbocsátani és nem lesz kiútjuk [ebből].” Korán III. 90: „Bizony azok, akik hitetlenek lettek, miután hívők voltak, utána pedig növekedett a hitetlenségük...”

Még azokkal is problémák voltak a törvények követésében, akik látszólag megtartották az iszlámot. Korán LXXV. 36: „Vajon azt hiszi az ember, hogy szabadjára van engedve?” Korán IX. 38–39: „Ó, igazhívők, mi van veletek, hogy amikor azt mondják nektek, menjetek tovább Isten útján, akkor letelepedtek a földre...”

A külső tényezők hatása is érzékelhető a Korán egymásnak ellentmondó helyein. Példának a borivást szeretném felhozni. A hagyományok szerint a borivás legnagyobb ellenzője Mohamed próféta idejében 'Umar ibn Ḥaṭṭāb, a későbbi második kalifa volt, elsősorban azért, mert a korai medinai iszlám közösségen belül számos nem kívánatos tevékenység a boriváshoz kapcsolódott, és 'Umar volt az, aki már a Próféta idejében is felügyelt a közerkölcsökre. Al-Ġazālī erről így ír: „A régi időkben elég volt, ha az uralkodó, mint 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, egyszerű korbácsot vitt a vállaihoz fogva, s ezzel eltántorította az embereket a bűnös cselekedetektől.”<sup>9</sup> 'Umar számtalan esetben kérte a Próféta, hogy tisztázza álláspontját a borivással kapcsolatban, és tiltsa be. Minden egyes alkalommal újabb és újabb kijelentések jöttek, nem Mohamedtől, hanem mint isteni kinyilatkoztatások a Koránban. A kinyilatkoztatás minden egyes alkalommal erőteljesebben foglalt állást a borivás szokásával szemben, végül Isten az iszlám hite szerint egy kinyilatkoztatásban egyértelműen betiltotta a bor ivását. A borivás tilalmának fokozatos bevezetése azonban nem csupán a fenti hagyományos magyarázatot teszi lehetővé, hanem véleményem szerint a mekkai és medinai szokások különbözőségei is közrejátszottak abban, hogy csak fokozatosan lett betiltva a bor.

(1) A Korán mekkai verseiben először még a paradicsom borfolyóiról volt szó.<sup>10</sup> Egy hagyomány szerint maga a Próféta is szívesen ivott háromnapos

---

<sup>9</sup> Abū Ḥamid al-Ġazālī (megh. 1111), *at-Tibr al-masbūk fī naṣīḥat al-mulūk* ('Jótanács uralkodóknak'). Ed. Sāmī Ḥuḍar. al-Qāhira, é. n., 26. (A perzsa eredeti egykorú arab fordítása.)

<sup>10</sup> A Korán XLVII. szurájának 15. verse a következőket mondja: „Az istenfélőknek megígért kertben szennyezetlen vízű folyók lesznek és olyan tejfolyók, amelyeknek nem változik az íze és olyan borfolyók, amelyek gyönyört okoznak annak, aki megissza őket és tisztított mézből álló folyók [is lesznek].” Nem véletlen, hogy a paradicsomi gyönyörök közül először a tiszta víz van említve, hisz Arábiában ez nagy ritkaság volt. Mézet vadméhektől vettek a hegyekből, és a bor sem volt ismeretlen Hidzsázbán, bár valószínűleg ritka, északról származó importárúként. A szőlőt ugyan ismerték, a Mekka környéki hegyekben termesztették, de arra nincs utalás, hogy bort is készítettek volna belőle. Arábia középső részén a datolyabor volt általánosan elterjedve, míg Jemenben egyfajta mézsör (*bit'*) örvendett nagy népszerűségnek. A bor tiltásának kitűnő történeti összefoglalását ld. Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses. The Origins of a Social*

erjesztett datolyalevet, amikor elfáradt a Ka'ba körbemenetelekor, a búcsúzárandoklat idején.

(2) Mohamed Medinába történt áttelepülése, 622 után megváltozott a Korán hozzáállása a borhoz. Ennek az oka nyilvánvalóan az, hogy Mohamednek Medinában közösséget kellett igazgatnia, és a bor egy közösségben mindig problémákat okozhat. Az első Korán-utalás a medinai korszakban a borra így hangzik: „Ő, ti akik hisztek, ne közeledjete az imához, amikor részeket vagytok, egész addig, amíg nem tudjátok, hogy mit beszéltek.”<sup>11</sup> Később egy Korán-hely arra figyelmeztet, hogy a bor és a szerencsejáték (*maysir*) rendelkezik mind kártékony, mind hasznos elemekkel az emberiség számára, de a kártékonyság a jelentősebb a kettő közül: „Kérdeznek téged a bor és a *maysir* felől. A következőt mondd ezekről: Nagy bűn és ugyanakkor haszon is az embereknek, azonban a kettőnek a bűne nagyobb a hasznuknál”.<sup>12</sup> Végül a Korán teljes mértékben betiltotta a borivást: „Ő, ti akik hisztek, a bor és a *maysir* szerencsejáték és a bálványok és a jövődőlő nyilak a Sátán utálatos cselekedetei közül valók, kerüljétek el őket, mert akkor fogtok boldogulni. A Sátán azt akarja, hogy ellenségeskedést és gyűlöletet szítson közöttetek a borral és a szerencsejátékkal és elfordítson titeket az Istenről való megemlékezéstől és az imától. Ugye ellent fogtok állni neki?”<sup>13</sup> Mindez jól tükrözi azt a harcot, ami a borivás engedélyezése körül folyt, és amelyben Mohamednek visszakoznia kellett eredeti álláspontjáról.

Hasonlóan kétfajta szokás összeütközésének lehet tekinteni a parázna nők büntetésének megváltoztatását is. Eredetileg a Korán a távoli házba zárást és Isten ítéletére való hagyatkozást írta elő az ilyen esetekben. A Próféta valószínűleg kényszerűségből tért át, egy hadiszban megőrzött utasítás formájában, a szokásosabb büntetésre, vagyis a parázna nők (és férfiak) megkövezésére, a neki kedvesebb büntetésről.<sup>14</sup>

Valószínűleg az, hogy a Próféta magának több feleséget is megengedett, mint a törvényes négy, kritikát váltott ki még hívei körében is, ezért született

---

*Beverage in the Medieval Near East*. Washington, 1989, 46–60: „Wine, Coffee and the Holy Law”. A kávéivás tiltásának történetéhez azért volt szüksége a szerzőnek a borral foglalkoznia, mert a 16. századi betiltási törekvésekben a kávé a borhoz hasonlították.

<sup>11</sup> A IV. szúra 43. verse. Hogy ez később is előforduló, gyakorlati probléma volt a nagyvárosokban, arra jó példával szolgál a 10–11. századi al-Hamaďānī *al-Maqāma al-ħamriyya* (A bor makámája) című műve, ahol ennek a Korán-versnek a szellemében vernek ki egy részeg társaságot a mecsetből.

<sup>12</sup> Korán, II. szúra, 219. vers.

<sup>13</sup> Korán, V. szúra, 90–91. vers.

<sup>14</sup> Érdemes megjegyezni, hogy a maszkati Sultān Qābūs Egyetemen, Ománban, van egy néprajzi múzeum, ahol egy maketten egy, a törzs szálláshelyétől távol eső ház látható, ahová a törzs számára kellemetlen vagy a törzsi erkölcsök ellen vétő férfiakat és nőket zárták be és hagyták sorsukra. A hagyomány egyfajta továbbélésének lehet tekinteni a befalazást is mint kivégzési formát. Ezt választotta például as-Suhrawardī al-Maqtūl, a híres szúfi is 1191-ben Aleppóban.

meg a 'választás elé állítás' (*taḥyīr*) hagyománya: elválhatnak a feleségei, ha akarnak, miután megbeszélték szüleikkel.<sup>15</sup> Ez is arra utal, hogy nem volt a Prófétának abszolút hatalma.

A Próféta medinai életének talán legnagyobb vihart kiváltott magánéleti eseménye legfiatalabb feleségének, 'Ā'īsanak a megbotránkoztató viselkedése volt, melynek következményeként a Korán előírta a *ḥiḡāb* viseletét a Próféta feleségei számára. Feltevésem szerint azonban nem pusztán ennek az eseménynek a hatására<sup>16</sup> kellett felvenniük a fátylat, hanem, mint oly sok esetben, itt is két szokás ütközött Medinában, és a fátyolviselők lehettek a rágalmazók, akik most kárörvendve mondogatták, hogy mire vezet a hagyományok elhanyagolása.<sup>17</sup>

Az egymással ellenkező hagyományok kérdése bennem nem szükségszerűen azt az érzetet kelti, hogy egyik vagy másik, vagy mindkettő hiteltelen lenne, hanem úgy gondolom, hogy sok esetben a Próféta, aki szemlátomást sokszor engedékeny volt, más szokásokkal szembesítve visszakoezni kényszerült.

Példa erre a következő. A dajkaság egyik érdekes esete a felnőttek közötti dajkaság. Erre számos hagyomány utal a Próféta idejéből. Ez a virtuális dajkaság vagy szoptatás általában azt a célt szolgálta, hogy kikerüljék az idegen férfival való találkozás tilalmát. Egy Šahla nevű asszony a Prófétát kérdezte meg, hogy mit tegyen: van egy bizonyos férfi, akit ő mindig is fiának tekintett, bár nem volt vér szerinti fia, de mióta férje kötelezővé tette számára a fátyol viselését, azóta nem engedi, hogy találkozzék vele. A hagyomány szerint a Próféta erre azt javasolta, hogy 'dajkálja' a férfit, és ezáltal, úgymond, a fia lesz. Ugyanakkor ez ellen a gyakorlat ellen, amely lényegében megkerüli a férfi-nő kapcsolatokra vonatkozó tiltásokat, számos hagyomány szól. Ezek az ellenző hagyományok általában azt a jogi érvet tartalmazzák, hogy a dajkáláshoz éhségre van szükség, vagyis csak fizikai szoptatás felelhet meg a dajka-

---

<sup>15</sup> Az más kérdés, hogy a hagyomány szerint egyöntetűen elvetették a válás gondolatát, és a Próféta mellé álltak.

<sup>16</sup> A Próféta felesége lemaradt a karavántól és egy fiatalember vitte haza késő este, ami után elterjedt a rosszindulatú szóbeszéd. Az is figyelemreméltó, hogy amikor később a Próféta meg akarta büntetni a rosszindulatú rágalmazók vezéralakját, 'Abdallāh Ibn Ubayyt, akkor ezt nem tehette meg önhatalmúlag, hanem a férfi nemzetségének engedélyét kellett kérnie, nehogy később a nemzetség bosszút álljon rajta. Ld. Ibn Hišām, *Sīrat Rasūl Allāh*. Ed. F. Wüstenfeld. Göttingen, 1859–1860, 731–740; vö. W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*. Oxford 1956, 186–187.

<sup>17</sup> Miután a fátyolviselés koráni előírásának a kérdése önmagában is hatalmas vitatéma, ebbe itt nem kívánok belemenni. Az azonban érdekes és eddig az irodalomban nem említett körülmény, hogy a tejtestvérek előtt sem kellett fátylat viselni, mert azok sem tartoztak a házasságra szóba jöhető férfiak körébe. Ez arra utal, hogy a *ḥiḡāb* viselete nemcsak a Próféta feleségeinél fordult elő mint kötelezettség, ahogy ezt sokan gondolják keleten és nyugaton egyaránt. Vö. Iványi, *i. m.*, 25–44: „A fátyol az iszlámban”.

ságnak. Nyilvánvalóan itt nem elsősorban a hamis dajkaság, mint inkább a fátyolviselés kijátszása okozott ellentéteket.<sup>18</sup>

Ibn Hānbal *Musnad*<sup>19</sup> című művében olvasható az a hagyomány, mely szerint ‘Ā’iša azt mondta, hogy a Próféta egy kérdésre így válaszolt: „Bármely nőnek a házassági szerződése, aki a gyámja engedélye nélkül házasodik meg, érvénytelen, érvénytelen, érvénytelen.”<sup>20</sup> A háromszor elismételt szó véleményem szerint arra utal, hogy nem akarták elfogadni a szavait, amit esetleg már máskor is elmondott, és ez okozott haragot Mohamedben. Itt ugyan fel lehet hozni érvként a háromszori ismétlésre, hogy a három mágikus szám, a válások száma is három. Más helyen azonban a kétszeri ismétlés ad ingerült nyomatékot a Próféta szavainak. Más alkalommal azt olvashatjuk a hagyományokban,<sup>21</sup> hogy egy beduin, aki hűségesküt akart tenni a Próféta-nak, nem tudta elviselni a medinai időjárást, s megkérte, hadd menjen vissza a sivatagba. Háromszor ismételte meg a kérést, de a Próféta mindannyiszor elutasította. Erre a beduin elhagyta a várost engedély nélkül. Amikor ezt meghallotta, Mohamed így fakadt ki: „Medina olyan, mint egy fűjtató, eltávolítja a piszkot.”<sup>22</sup>

#### 4. Az iszlám első évszázada

Az iszlám első évszázadát valláserkölcsei szempontból a Mohamed utáni legfényesebb kornak szokás leírni a muszlim vallási irodalomban. Ez volt a *salafī* kor, amikor a Próféta társai, azok követői és a követők követői éltek, akik mindenben ragaszkodtak, úgymond, a Próféta hagyományainak (*sunnat ar-rasūl*) követéséhez, és ezzel példát állítottak a későbbi korok muszlimjai elé is. Lehet, hogy ez volt a helyzet Medinában, ahol a Próféta irányította a muszlim közösséget, és ennek fennmaradtak a hagyományai, de teljesen indokolatlan lenne azt hinni, hogy az egész muszlim világ vallási élete erre az alapra épült volna, nem is beszélve a világi életről. Az első hódítások idejére azonban még Medinában sem alakult ki olyan rendszer, amit át lehetett volna venni és elterjeszteni a távoli tartományokban. Goldziher erről így ír: „A muszlim hagyo-

---

<sup>18</sup> Már az iszlám előtti időkben tilos volt a tejtestvéreknek, vagyis akiknek azonos szoptatós dadájuk volt, egymással házassági kapcsolatba lépniük, s ezt a tiltást az iszlám is átvette. Ibn Hānbal szerint a közös szoptatós dajka ugyanolyan kapcsolatot hoz létre a férfi és nő között, mint a vérségi kapcsolat, és így ugyanazok a tiltások is érvényesek rá. Ld. Iványi Tamás, *A törvény* (šarī‘a) az iszlámban. Budapest, 2008, 91–94; Uő., *Házasság az iszlám világban*. Budapest, 2009, 35. skk.

<sup>19</sup> III. köt. Bayrūt, 1993, 124.

<sup>20</sup> *Ayyumā mra’atin nukīhat bi-ḡayri idni waliyyihā fa-nikāhuhā bāṭil bāṭil bāṭil*.

<sup>21</sup> A történetet ld. Malik b. Anas, *al-Muwatta’*. Ed. M. F. ‘Abd al-Bāqī. al-Qāhira, 1951, IV. rész, 60.

<sup>22</sup> A történet számos változatban maradt fenn, egyet olvashatunk: Goldziher Ignác, A hadisz kialakulása. In: *Az iszlám kultúrája*. I. Szerk. Simon Róbert. Budapest, 1981, 454 (Iványi Tamás fordítása).

mány maga szolgál erre jellemző példákkal, jóllehet semmiképpen sem állt szándékában, hogy olyan képet fessen, amelyből a muszlim joghagyomány folyamatosságának a hiányára lehetne következtetni. Ezekből a példákból következtethetünk arra, hogy milyen tudatlanságban voltak az emberek az I. században az akkor már pontosan megállapított vallási szertartások és a még kialakulóban lévő vallási tanok tekintetében, s milyen bizonytalanságot és ingadozást találunk a törvény terén, amelyről számos rendszerező szeretné azt hinni, hogy már kezdettől fogva a muszlim világ kánonja volt.<sup>23</sup> Mindez tehát nem csupán azt jelenti, hogy a *šarī'a* még nem volt kialakítva, amit az európai tudomány sok évtizedes munkával feltárt, hanem azt is, hogy még a már meglévő elemeit sem alkalmazták mindig és mindenütt. Tévéton járnak azok, akik a 20–21. században azt állítják, hogy nemcsak Mohamed korában volt az isteni törvény uralkodó mind a vallási, mind a világi életben, hanem a következő nemzedékek korát is példaként lehet állítani korunk muszlimjai számára, legalábbis a vallási élet terén. Azt ugyan még lehet az 'istentelennek' kikiáltott Omajjádok rovására írni, hogy az állami életben nem követték a törvényt,<sup>24</sup> de azt már aligha, hogy például a legnagyobb újonnan létrehozott katonai település, az iraki Baszra (a későbbi tudományos központ) lakói olyan alapvető vallási kérdésekben is tájékozatlanok voltak, mint a böjti alamizsna-kötelezettség vagy az ima elvégzésének a módja.<sup>25</sup>

## 5. Al-Māwardī és Ibn Taymiyya

5.1. A következőkben két vallási ember elméleti munkájára szeretnék egy-egy röpke pillantást vetni, akik mindketten, más és más módon ugyan, de azt vallották, hogy az iszlám törvénye hatáskörébe tartozik nemcsak az alattvalók élete, hanem az állami élet, a politika területe is.<sup>26</sup> Az egyik vallástudós, az 1058-ban elhunyt iraki al-Māwardī maga is jogász és gyakorló bíró, sőt főbíró volt. Ugyanakkor a mű elvont, elméleti jellegére utal, hogy olyan korban készült, amikor a kalifa politikai hatalma már több mint egy évszázada csak látszólagos volt, és csupán a vallási élet fejének számított az egymást váltó katonai parancsnokok hatalmának az árnyékában. Al-Māwardī mégis a kalifa elméleti hatalmára és fennhatóságára építi fel egész államjogi elméletét, minden tisztségviselőt a kalifa alá rendelve.

A másik, az 1328-ban börtönben meghalt szíriai Aḥmad Ibn Taymiyya egész életében harcolt (és vesztett) puritán vallási eszméiért, az iszlám jog

---

<sup>23</sup> Goldziher, *i. m.*, 220.

<sup>24</sup> Amelyik persze még nem is létezett, illetve az állami élet számos vonatkozásában sohasem jött létre.

<sup>25</sup> Goldziher, *uo.*

<sup>26</sup> A két vallástudós politikai gondolkodásának összefoglalását adja Erwin Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline*. Cambridge, 1958, 27–37, 51–61.

minden területre való kiterjesztésének máig nagyhatású harcosa volt, gyakorlati bírói pályán azonban sohasem működött.

## 5.2. *Al-Māwardī*

Miután a jogi folyamat legfontosabb láncszeme – a jogtudós mellett – a bíró, akinek feladata, hogy a *šarī'a* rendelkezései és szelleme szerint ítélkezzék, al-Māwardī *al-Aḥkām as-sulṭāniyya*,<sup>27</sup> (A hatalom rendelkezései) című művéből *A bíró* (qāḍī) kinevezéséről<sup>28</sup> szóló fejezet néhány részletét ismertetem. A munka elméleti jellegű, egyfajta fejedelmi tükör vagy politikai tankönyv akar lenni, de a gyakorló bíró sok-sok gyakorlatias, a bíró kiválasztásánál ténylegesen érvényesült mozzanatot is belehelyezett.

Nem ruházható a bírói tisztség arra – mondja a szerző –, aki nem felel meg a következő hét feltételnek:

1. A bírónak férfinak kell lennie, vagyis nagykorúnak és hímneműnek.
2. Józan ésszel ('*aql*) és éleselméjűséggel (*fiṭna*) kell rendelkeznie.
3. Szabad ember legyen.
4. Muszlim legyen.
5. Az ötödik feltétel az igazságosság és erényesség (minden hivatali kinevezésnél<sup>29</sup> fontos).
6. A hallása és látása legyen ép.
7. A bíró legyen tudója az isteni törvény (*šarī'a*) rendelkezéseinek, tudása foglalja magába a gyökerei (alapelvei) tudományát éppúgy, mint az egyes ágazataiban való jártasságot. Az isteni törvény gyökereinek négy fajtája van:

(i) Isten Könyvének a tudása (a) a törlő (*nāsīḥ*) és a törölt (*mansūḥ*) előírásokról, (b) az egyértelmű (*muḥkam*) és az értelmezésre szoruló (*mutašābih*) helyekről, (c) az általános (mindenkire vonatkozó, '*umūman*) és a sajátos (elsősorban a Prófétára vonatkozó, *ḥuṣūṣan*) szövegekről, és (d) az egészében (*muğmalan*) és a részleteiben, megmagyarázva értendő (*mufassaran*) szövegekről.

(ii) A (Próféta) szokásainak (*sunna*) a tudása, amelyekre nézve a szavaiból és a cselekedeteiből nyerhetünk bizonyosságot. (Ismerni kell), hogyan jutottak el ezek (a hagyományok) hozzánk, több (*fī t-tawātur*) vagy egyetlen úton (*fī l-āḥād*), melyik hagyomány helyes (*ṣaḥīḥ*) és melyik romlott (szövegű, *fāsid*), s melyik (hagyománynak) volt egyetlen oka (*sabab*), melyik teljes körű használatú (*iṭlāq*).

<sup>27</sup> Abū l-Ḥasan 'Alī al-Māwardī (megh. 450/1058), *al-Aḥkām as-sulṭāniyya wal-wilāyāt ad-dīniyya*. Bayrūt, 2006.

<sup>28</sup> *Fī wilāyat al-qāḍā'*, 6. fejezet, 83–94.

<sup>29</sup> A főnévi igenév, amelyet minden fontos vallási-politikai kinevezés esetében használtak, a *wilāya*, ami tulajdonképpen a kormányzás szava.

(iii) A kegyes ősök és elődök (*salaf*) magyarázatainak a tudása, miben egyeztek meg és miben tért el egymástól a nézetük, hogy követhesse (a bírói tiszt várományosa) a közmegegyezést (*iğmā'*), véleményét nyilváníthassa arról, amiben nézeteltérés (*ihtilāf*) volt.

(iv) Az analógia tudása, amelyre azért van szükség, hogy vissza lehessen vezetni az egyedi eseteket (*furū'*, ágak), amelyekről hallgatnak a szövegek olyan alapvető esetekre (*uṣūl*, gyökerek), amelyekről beszélnek (a szövegek), és amelyekre nézve közmegegyezés uralkodik. Mindezt annak érdekében, hogy megtalálja az utat a bírósági ügyekben hozandó ítéletek tudásához és az igaznak és a hamisnak a megkülönböztetéséhez.

„Ha tudása felöleli az iszlám törvény (*šarī'a*) előírásainak ezt a négy gyökerét (alapját), akkor ezek révén az egyéni erőfeszítésre jogosult tudósok<sup>30</sup> közé fog tartozni, akik vallásjogi döntéseket és ítéleteket hozhatnak, és szabad lesz neki ilyen döntéseket és ítéleteket kérni (más vallástudósoktól).<sup>31</sup>

Ha viszont ezek közül csak egyikben vagy annak egy részében nem mutat fel elegendő jártasságot, akkor nem fog többé az egyéni erőfeszítésre jogosult tudósok közé tartozni. Ekkor nem adhat vallásjogi döntéseket, nem hozhat bírósági ítéleteket. Amennyiben pedig mégis beiktatnák a bírói tisztségbe, akkor akár helyes, akár téves ítéleteket hozna, mindenképpen érvénytelen lenne a kinevezése, az ítélkezését pedig visszautasítanák, legyen az bár helyes és igazságos. Azokban az ügyekben pedig, amelyekben ítélkezett, ő lenne a felelős a[z ítélet] jogtalanság[á]ért, valamint az, aki kinevezte őt bírónak.” Eddig al-Māwardī.

Nem kétséges, hogy e kritériumok közül sok meg is valósult, ha nem is mindig, de sok esetben, hiszen az iszlám jog bonyolultsága miatt kis tudású embert nagyobb városban nem is lehetett volna kinevezni bírónak, bármilyen rokonságban vagy barátságban állt is az uralkodóval. Az ellenkezőjére viszont, tudniillik arra, hogy személyes ismeretség és politikai szándék nélkül, pusztán az illető tudományos hírneve alapján kineveztek valakit bírónak, számtalan példa van. Mindegyik útleíró megírja, például Ibn Baṭṭūṭa és Abū Ḥamid al-Ġarnāṭī is, hogy utazásaik közben abból éltek, hogy bírói tisztelet vállaltak hosz-

---

<sup>30</sup> *Ahl al-iğtihād*. A jogosultság a középkori iszlámban sohasem jelentett valami hivatali vagy vallási főhatósági felhatalmazást, hanem egyedül a tudás (és ennek révén Isten) volt az, ami jogosultságot adott.

<sup>31</sup> Al-Māwardī egy kortársa, 'Abd al-Malik al-Ġuwaynī (közismert nevén 'Imām al-Ḥaramayn, azaz Mekka és Medina imámja) részletesen elmagyarázza, miért kell a bírónak egyben aktív vallástudósnak, értelmezőnek is lennie: különben nem tud eligazodni mások véleményének sokasága között, és nemcsak nem tud helyes ítéletet hozni, de még helyesen kérdezni sem tud másoktól; *al-Ġiyāṭī*. Ed. 'Abd al-'Azīm ad-Dīb. Qatar, 1401, 295. skk.

szabb-rövidebb időre olyan városokban, ahol senki nem ismerte őket előzőleg. Az utóbbi éppen a magyarországi muszlimok körében, a 12. században.<sup>32</sup>

### 5.3 *Ibn Taymiyya*<sup>33</sup>

Két idézet jellemzi a legjobban Ibn Taymiyya gondolkodását. Az egyik a Koránból való, a másik egy prófétai hagyomány. A Korán szavai ismertebbek, összesen nyolcszor fordulnak elő, kis változtatással: „Ti vagytok a legjobb közösség, amely létre lett hozva az emberiség számára, akik megparancsoljátok, ami helyes, és megtiltjátok, ami helytelen.”<sup>34</sup> Ebből lett elvonatkoztatva ‘a helyes megparancsolása és a helytelen megtiltása’<sup>35</sup> szabálya. Ezt Ibn Taymiyya és mai követői is úgy értelmezik, hogy aki a tiszta muszlim erkölcs birtokosának (*ṣāliḥ*) tartja magát, annak kötelessége a közösség érdekében (*maṣ-laḥa*) másokat is jó útra téríteni. A másik egy hadisz: „Mindannyian pásztorok vagytok és mindannyian felelősek vagytok a nyájatokért”.<sup>36</sup> A jelentése ennek a hagyománynak nagyjából ugyanaz, mint a Korán-versé volt.

Ibn Taymiyya alapgondolata az, hogy a vezető tisztség (*wilāya*) birtokosai sem vonhatják ki magukat az iszlám törvényei alól. Az ő kiválasztásuknak is az iszlám alapelvének megfelelően kell történnie: a legkiválóbbat és legvallásosabbat (*al-aṣlah*) kell kinevezni, ennek hiányában pedig a hozzá leginkább hasonlót (*al-amṭal*).

Érdekes összevetni nézeteit al-Māwardīéival. Utóbbi ugyan elméleti könyvet írt, mégis, mint láttuk, gyakorlatias szemlélet tükröződik benne a bíró kijelölésével kapcsolatban (férfi legyen, nem lehet vak és süketnéma stb.). Ibn Taymiyya ezzel szemben csak elvileg beszél a dolgokról. Nála nem bírói tisztségről (*wilāyat al-qaḍāʾ*) van szó, hanem bárkiről, aki ítéletet hoz, dönt (*yaq-ḍī*). Minden olyan embernek a neve bíró, aki dönt és ítéel két ember egymás közti ügyében. Legyen az kalifa, szultán, a helyettesük vagy kormányzó, vagy olyan valaki, akinek az a hivatala, hogy az isteni törvény alapján ítélkezzék, vagy az illető helyettese, ha csak két játszó gyerek vonal-játékában hoz dön-

<sup>32</sup> Ld. a két mű részleges magyar fordítását: *Ibn Battūta zarándokútja és vándorlásai*. Ford. Boga Imre és Prileszky Csilla. Budapest, 1964; *Abū Ḥamid al-Garnāti utazása Kelet- és Közép-Európában 1131–1153*. Ford. Iványi Tamás. Budapest, 1985.

<sup>33</sup> Ibn Taymiyya politikai és társadalmi gondolatainak máig leghasználhatóbb kifejtését lásd Henri Laoust művében: *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqī d-Dīn Aḥmad Ibn Taymīya, canoniste hanbalite né a Ḥarrān en 661/1262, mort a Damas en 728/1328*. Le Caire, 1939.

<sup>34</sup> Korán, III. szúra, 110. vers.

<sup>35</sup> *Al-amru bil-ma'rūf wan-nahy 'ani l-munkar*. A kérdésről lásd részletesen Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge, 2000, különösen a 2. fejezetet (13–31.). Ibn Taymiyya erre vonatkozó gondolatairól a 7. fejezetben ír (145–164).

<sup>36</sup> *Kullukum rā'in wa-kullukum mas'ul 'an ra'iyatihi*. Ld. al-Buḥārī, *aṣ-Ṣaḥīḥ*, számos helyen (többek között a 893. és a 2554. számú hagyomány). A hagyományról ld. Cook, *i. m.*, 550/338. jegyzet.



tést, akik egymással vetélkednek. Ezzel a politikai elmélet szintjéről magasabbra, a morál szintjére emeli a kérdést. Az isteni törvényt nem pusztán politikai, hanem erkölcsi okokból is minden téren alkalmazni kell.

Ibn Taymiyya számára nincs olyan kérdés az állami életben, ami ne tartoznék a *šarī'a* hatáskörébe: „Mindez nyilvánvaló – mondja –, hiszen az emberi teremtmények Isten szolgái, az uralkodók (*wulāt*) Isten helyettesei (*nuwwāb*) a szolgái fölött, s egyben a szolgák megbízottjai (*wukalā'*) a lelkeik fölött, mint ahogy a [kereskedelemben] az üzlettársak egymás nevében eljárnak. Ez a vezetői hivatalok értelme. Az uralkodónak őriznie kell (*rā'ī*) az embereket, mint ahogy a pásztor őrzi a juhokat.

Ha a vezető vagy a megbízott kijelöl helyettesnek egy embert az ügyei intézésére, de nem a kereskedelemre legalkalmasabbat (*al-ašlah*) választja, hanem az utána következőt ('maradékot', '*uqār*'), akkor megtörténhet, hogy az majd eladja az árut egy bizonyos áron, pedig lett volna olyan vevő, aki többet is adott volna érte, s ezzel becsapja a gazdáját. S különösen akkor fogja meggyűlölni és becsmérlni őt gazdája, ha az általa kedvelt ember és közte barátság vagy rokonság volt, mert úgy érzi, hogy az becsapta és rászedte a barátját és a rokonát. Ha pedig mindezt [előre] tudja, akkor nincs más választása [az okos vezetőnek], mint hogy a legalkalmasabbat válassza.

Ugyanígy, aki a muszlimok életének valamely területét igazgatja (*waliya*), és kinevez valakit helyettesének a barátság és a rokonság alapján, s nem a legalkalmasabbat választja, az becsapja Istent, a Küldöttét és a muszlimokat.

Erről a következő hagyomány szavával szól: »Mu'āwiya kalifának mondta egyszer a Próféta egykori társa, al-Ḥawlānī: te csak bér munkás (*ağīr*) vagy, akit ennek a nyájnak az Ura bérelt fel arra, hogy őrizd a nyáját.«<sup>37</sup>

Ibn Taymiyya szerint a legalkalmasabbként kiválasztott vezető legfontosabb tulajdonsága a megbízhatóság, a hűség.<sup>38</sup> A megbízhatóság az istenfélelemre vezethető vissza meg az emberektől való félelem elhagyására, valamint arra, hogy az ember ne adja el az isteni kinyilatkoztatást értéktelen dolgokért, „s aki nem ítél annak alapján, amit Isten kinyilatkoztatott, az hitetlen.”<sup>39</sup> Ibn Taymiyya itt nem talál mentő körülményt, mert a bírókról a következőket mondja, a Próféta hagyományára hivatkozva: „Háromféle bíró van. Kettő a pokolra kerül, a harmadik a mennyországba. Az az ember, aki ismeri az igazságot, mégis annak ellenére ítél, a pokolra jut. Az a férfi is a Pokolra jut, aki

<sup>37</sup> Ibn Taymiyya, *as-Siyāsa aš-šar'iyya fī iṣlāḥ ar-rā'ī war-ra'iyya*. Bayrūt, 1988, 18–19 (illetve Bayrūt, 2005, 9. skk).

<sup>38</sup> Arabul egyetlen szó, az *amāna* fejezi ki a két magyar fogalmat.

<sup>39</sup> Ibn Taymiyya, *i. m.*, 22.

tudatlansága dacára bíraskodik az emberek között. Az, aki ismeri az igazságot, és annak megfelelően dönt, a mennyországba jut.”<sup>40</sup>

A következőkben látni fogjuk, hogy egy 20. századi mérsékelt vallási ember, Maḥmūd Šaltūt, ennél sokkal enyhébb véleményt fogalmaz meg a bírók bűnösségével kapcsolatban.

## 6. Egy 20. századi mufti a hatalom és vallás viszonyáról: Maḥmūd Šaltūt (1893–1963)

„Nem az iszlám törvénye szerinti bíraskodás.”<sup>41</sup>

*Kérdés:* Az ön véleménye szerint hitehagyottnak kell-e tekinteni az olyan embert, aki valamilyen ügyben nem az iszlám törvénye alapján ítél?

*Válasz:* A kérdés nem speciálisan a bíróra (qāḍī) vonatkozik.

A kérdés tulajdonképpen nem a bírókra vonatkozik, hanem azokra a muszlim vezetőkre (ḥukkām), akik parancsot adnak olyan szabályok (aḥkām) törvénybe iktatására (taqnīn), amelyek nem felelnek meg az iszlám törvényeinek, illetve azokra a muszlim jogalkotókra (muqanninūn), akik magukra vállalják ezeknek a törvényeknek a megalkotását (waḍʿ), illetve azokra a muszlim peres felekre, akik ezekhez a törvényekhez fordulnak jogorvoslásért (yataḥākamūna) és megelégednek velük. Mindezeknek tehát sokkal nagyobb szükségük van arra, hogy az iszlám törvénye ítélkezzen fölöttük, mint azoknak a bíróknak, akik ezeknek a világi törvényeknek az alapján ítélkeznek. Különösen azoknak, akik muszlim országban élnek, ahol az iszlám törvényén kívül másnak nem lenne szabad, hogy hatalma legyen a törvényhozásban és a törvényekben.

Elterjedt vallásos muszlimok körében, hogy azok a bírók, akik olyan világi jog (qānūn waḍʿī) alapján ítélkeznek, amelynek törvényei ellentmondanak az iszlám törvényeinek, azok hitetlenek, akik elhagyták az iszlámot. Ebben a Korán egyik versének<sup>42</sup> felszíni<sup>43</sup> jelentésére támaszkodnak: »Akik nem azzal [a törvénnyel] ítélkeznek, amelyet Isten kinyilatkoztatott, azok hitetlenek«. Ez a mondat azonban nem vonatkozhat csupán a bírókra, hanem a Korán helyes értelmezése alapján hitetlenséggel kell vádolni azokat is, akik a világi törvényeket megalkotják, illetve akik parancsot adnak az ilyen törvények megalkotására és alkalmazására, hiszen ők, jóllehet maguk nem ítélkeznek velük, maguk készítették el vagy parancsot adtak az elkészítésére. Kétségtelen tehát, hogy a törvényalkotók és a megalkotást megparancsolók felelőssége nagyobb, mint az ezekkel a törvényekkel ítélkezőké.

---

<sup>40</sup> Ibn Taymiyya, *i. m.*, 26–27.

<sup>41</sup> ‘Al-qaḍā’ bi-ḡayr ḥukm al-islām’. In: Maḥmūd Šaltūt, *Fatāwā*. al-Qāhira, 2001, 38–40.

<sup>42</sup> Korán, V. szúra, 44. vers.

<sup>43</sup> Látszólagos, *zāhir*.

*Az iszlám törvényei kétfélék lehetnek: egyértelmű (qaṭ'ī) törvény és egyéni értelmezésen alapuló (iğtihādī) törvény.*

Ahhoz, hogy megfelelően válaszolni tudjunk a feltett kérdésre, tudnunk kell, hogy az iszlám törvényei kétfélék lehetnek. Az egyik olyan törvény, amelyet egy szöveg ír elő a Koránban vagy a Próféta hagyományában (*sunna*), egyértelmű megszövegezéssel, amelyre nézve nem lehetséges [többféle] magyarázat és nem fogadható el egyéni értelmezés (*iğtihād*).

Erre példa a családi élet területén az, hogy a háromszori válással elvált aszszonyt a tőle elváló férje csak azután veheti vissza, ha valaki máshoz férjhez ment és attól elvált.

A társadalmi élet területén az, hogy tilos az olyan haszon, amely által a haszonélvező megfoszt egy támogatásra jogosult rászoruló szegényt a szükségletétől.

A büntetőjog terén az, hogy le kell vágni a tolvaj kezét, ha a személye és a lopás büntette megfelel a büntetés kiszabására előírt feltételeknek.

A másik olyan törvény, amelyre vonatkozóan nincs szöveg sem a Koránban, sem a hagyományokban (*sunna*), vagy az egyikben van szöveg, de nem egyértelműen vonatkozik rá, hanem lehet rá is vonatkoztatni, meg másra is. Ezért itt a jogtudósok (*fuqahā'*) és a *šarī'a* tudósai (*mušri'ūn*) feladata az, hogy egyéni erőfeszítést tegyenek [az értelmezésre]. Ezt meg is tették, és mindegyik értelmezőnek megvolt a maga véleménye és szempontja. Az iszlám törvények legtöbbje ebbe az értelmezésen alapuló fajtába tartozik.

*Az értelmezésen alapuló törvény esetében a bírónak tág tere nyílik (mutasa') [az egyéni döntésre].*

Miután mindezt tisztáztuk, válaszolhatunk a feltett kérdésre: a második fajtába tartozó kérdésekben való ítélkezés (*ḥukm*) – vagyis az, amelyik egyéni értelmezést igényel –, még akkor is, ha ellentmond valamennyi muszlim nézetnek és iskolának, amennyiben az igazságosságra ('*adl*) és a muszlimok érdekének védelmére (*maṣlaḥa*) törekszik, nem pedig egyéni hajlamot és vágyat követ, akkor az iszlám még csak nem is tiltja meg és nem tartja elvetendőnek sem, nemhogy a bírót az iszlám hit elhagyásával vádolná meg ilyen esetben. Ez azért van így, mert az iszlámnak ebben az esetben – vagyis a második fajtában – nincs meghatározott törvénye (*ḥukm mu'ayyan*). A törvénye csak olyan, amelyre az egyéni értelmezés[t végző vallástudós] az egyéni értelmezése révén jutott, amely az igazságosságra és az érdekvédelemre való törekvésen alapul. Amikor e kettő – az igazságosság és az érdekvédelem – megtalálható, akkor ott [jelen] van Isten törvénye és ítélete is.

*Mikor eredményez ítéletünk hitetlenséget?*

Az első fajta esetében, amikor a törvény egyértelmű, a Koránban vagy a Próféta hagyományában biztosan megállapított szöveg vonatkozik rá, amelyben nincs utalás speciális időre vagy körülményre. Ebben az esetben, ha más törvényre támaszkodik a bíró, még akkor is, ha úgy véli, hogy az helyesebb az

isteni törvénytől, mert az nem valósítja meg az igazságosságot és az érdekvédelmet, akkor is kétségtelenül elhagyja az iszlámot, hitetlen lesz.

Ha a bíró, bár eltért ítéletében az isteni törvénytől, hisz abban, és hiszi, hogy az és csakis az jelentheti az igazságosságot és érdekvédelmet, de nem iszlám országban tevékenykedik, vagy ha iszlám országban, de olyanban, ahol nem engedik érvényre jutni az ítélkezésben és a törvénykezésben a *šarīʿat*, és arra kényszerül, hogy ne Isten törvénye alapján ítélkezzék, de ezt nem azért teszi, mert szándékosan el akarja hagyni az iszlám törvényeit, akkor az ítélet ilyen körülmények között nem tekinthető hitetlenségnek (*kufr*), hanem csak bűnnek (*maʿsiya*). Ez annak felel meg, mint amikor valaki bort iszik, de úgy véli, hogy az törvényes dolog (*ḥurma*).

*A muszlim bíró kötelessége.*

A muszlim bírónak tehát az a kötelessége, hogy utasítsa el az ítélkezést ilyen esetben, ha van rá módja. Ha viszont nem tudja visszautasítani [hogy így ítélkezzék], félve attól, hogy súlyos kár éri őt magát vagy a közösséget, amelyhez tartozik, akkor az iszlám megengedi neki ezt [a fajta ítélkezést], a két rossz közül a kisebbik rossz követésének elve alapján, amennyiben a szíve mélyén az isteni törvényt fogadja el.<sup>44</sup>

*A Korán V. szúra 44. versének az értelmezése: »Akik nem aszerint ítélkeznek, amit Isten kinyilatkoztatott, azok hitetlenek«.*<sup>45</sup>

Ez a vers olyan emberek között lett kinyilatkoztatva [Medinában], akik rendelkeztek maguk és a törvénykezésük fölött, ismerték Isten törvényét, de elutasították azt, mert inkább követték hajlamaik és az élvezetek törvényét. Rájuk vonatkoznak Isten szavai: »[Ők] azok közül valók, akik azt mondták a szájukkal: hiszünk, de a szívük nem hisz«, illetve »Ne kövesd az ő hajlamaikat, hanem óvakodj tőlük, nehogy elcsábítsanak [akár] egy részétől is annak, amit Isten kinyilatkoztatott neked«.<sup>46</sup>

A Maḥmūd Šaltūt által megfogalmazott középutas vélemény a bíráskodásról tehát azon a megkülönböztetésen alapul, amely az egyértelmű koráni törvények és az emberi erőfeszítés segítségével megértett isteni rendelkezések között fennáll. Míg az előzőkön nem lenne szabad az emberi törvénykezésnek változtatnia, addig az utóbbiban erre megvan a lehetőség, feltéve, ha a törvény szellemében járnak el. Másfelől a bíráskodásban ugyan nem lenne szabad a nem *šarīʿa*-bíráskodást elfogadni, de ha kényszerítő körülmények állnak fenn, akkor mégsem számít bűnnek. Ez valójában a *status quo* elismerését jelenti, amely végighúzódom az iszlám egész történelmén. Ezt kívánja illusztrálni a következő három mozaikkép is.

---

<sup>44</sup> *Muṭmaʿinn ilāḥukm Allāh.*

<sup>45</sup> *Man lam yaḥkum bi-mā anzala Allāhu fa-ūlāʾika hum al-kāfirūna.*

<sup>46</sup> Korán, V. szúra, 41. és 49. vers.

## 7. Állam és bíraskodás

### 7.1. Bíraskodás a szeldzsuk korban (11–12. század)<sup>47</sup>

Az isteni törvény (*šarī'a*) alapján ítélkező *qāḍī* (bíró) lenne az ideális állapot egy muszlim társadalomban. Azonban a kezdetektől fogva keresztezte ezt a hatalom, amelyik a saját politikai érdekeit kívánta a bíraskodásban érvényesíteni. Az ún. részkirályságok (*mulūk at-tawā'if*), emirátusok kora csak annyiban különbözik az erős kalifátus hatalmi szavától, hogy a kalifák magukat még Isten földi helytartójának tarthatták mint a Próféta utódai,<sup>48</sup> vagy – ahogy az Abbászidák mondták – a kalifa 'Isten árnyéka a Földön'.<sup>49</sup> A 945 utáni katonai parancsnokok már csak a távoli és hatalom nélküli kalifára hivatkozhattak, vagy még inkább fegyvereik erejére, amikor (titkos vagy nyilvános) ítéleteket hoztak. Azonban a *qāḍī* szerepe sem szűnt meg teljesen, amint majd az alábbi rövid bemutatásból láthatjuk.

#### 7.1.1. A katonai kormányzók (amīr) bíraskodása

A kormányzás alapvetően az adószedésből és a külső erőkkel szembeni katonai védelemből állt. Az igazságszolgáltatásban a helyi kormányzók és uralkodók, akiket az állandó helyi háborúk foglaltak le, csak végső esetben vettek részt, általában akkor avatkoztak be, ha politikai érdekeik és az államérdek arra kényszerítette őket, hogy erejüket fitogtassák. Egyébiránt a városok civil vezetői (*a'yān*) és a vallástudósok ('*ulamā*') kezébe voltak letéve az ügyek, amelyekben nagyfokú szabadsággal járhattak el. Ez a szabadság csak akkor ütközött korlátokba, ha a militarizált uralkodó réteg érdekeiről volt szó. A katonai kormányzatok mindig bizonytalan törvényességhez vezettek a bűnüldözés és a büntetés terén egyaránt. A nyilvános büntető szertartások, amelyek igen gyakran kiszámíthatatlanok és túlzottan kegyetlenek voltak, a városok lakóinak életében állandó színfoltot jelentettek. A büntetés igazi célja az volt, hogy bemutassa az uralkodó abszolút hatalmát. Az iszlám jog művelőinek másodlagos, de fontos szerepük volt: ott ültek a nyilvános uralkodói bíraskodás alkalmával, megvitattak és javasoltak ítéleteket és büntetéseket, s ezzel biztosították a sokszor előre megírt forgatókönyv jogszerűségét az alattvalók szemében.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Az alábbi leírásban elsősorban Christian Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination* (Cambridge, 2008) és Omid Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam. Negotiating Ideology and Religious Inquiry* (Chapel Hill, 2006) című könyvére támaszkodtam.

<sup>48</sup> A kalifa (*ḫalīfa*) szó jelentése 'utód'.

<sup>49</sup> *Zill Allāh 'alā l-arḍ*.

<sup>50</sup> A hatalmi harc és a bírói segédlet együttes szerepe jól megmutatkozik az iszlám történetének leghíresebb és talán leghosszabb, közel egy évtizedig tartó perében, a misztikus al-Hallāğ 922. évi elítélésében.

### 7.1.2. A büntetéskiszabás színhelyei

A büntetéseknek és büntetéskiszabásoknak a súlyosabb, halálos ítélettel járó esetekben általában véve három helyszíne volt.

(1) Magánszintér: paloták, udvarok belsejében – az uralkodó osztály tagjait a palotán belül végezték ki titokban, és utána tisztességesen eltemették őket, mintha természetes halállal haltak volna meg. Az ítéleteket nem hozták nyilvánosságra.

(2) Részben magán-, részben hivatalos jellegű helyszínek, mint például az uralkodók és a katonai kormányzók bíróságai: ha az uralkodó vagy a katonai parancsnok olyan lázadók, illetve eretnekek fölött kívánt ítélkezni, akik tevékenységének a híre már amúgy is elterjedt a városban, vagy pedig éppen nagyobb tömegeket mozgattak meg tevékenységükkel, akkor a teljes titoktartás, a palota magánya helyett az ún. uralkodói bíróságot választották a büntetés kiszabásának, illetve az ítélet végrehajtásának színhelyéül. Ilyenkor azt mondták, hogy a kivégzést az uralkodó zászlaja alatt, előtte hajtották végre (*bayna yadayhi*). Ez főleg lázadókkal történt, alapos kínzás és kikérdezés után.

(3) Városi nyilvánosság előtt: a szeldzsuk-kori Bagdadban a Bāb an-Nūbī ('a núbiai kapu') előtti téren történtek a nyilvános büntetések, elsősorban kivégzések. Épp ezen a helyen ért össze a palota az alsó néprétegek városrészével. A legnagyobb nyilvánossággal járó büntetés azonban a *tašhīr* volt, ami azt jelenti, hogy 'nyilvánosság elé vinni a bűnöst', vagyis végigvonultatni az elítéltet a városon.

Az első két helyszínen semmi szerepe nem volt a bírónak, a harmadikon pedig csak esetleges.

### 7.1.3. Az igazságszolgáltatás intézményei a szeldzsuk uralom alatt

A források gyakran beszélnek arról, hogy kit büntettek meg és milyen módon, azonban általában nem említik meg, hogy ki által történt az ítélelhozatal, ki vett részt a bűnösök elítélésében. Ezeket a büntetéseket rendszerint négy, intézménynek számító személy hozta:

1. Az uralkodó (katonai parancsnok, kormányzó, uralkodó, király)<sup>51</sup>
2. A bíró<sup>52</sup>
3. A rendőrfőnök<sup>53</sup>
4. A piacfelügyelő<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> *Amīr, wālī, sulṭān, malik.*

<sup>52</sup> *Qāḍī.*

<sup>53</sup> *Šāhib aš-šurṭa.*

<sup>54</sup> *Muḥtasib.*

A jogsértések orvoslására az ún. *mazālim* ('törvényteleniségek')-tanácsok szolgáltak, amelyek a panaszosokat fogadták, és a köznép számára közvetlen elérhetőséget, bejutást biztosíthattak az uralkodó személye elé.<sup>55</sup>

Ezeket a *mazālim* bíróságokat egyfajta fellebbviteli fórumoknak is tekinthetjük. Az volt a célkitűzésük, hogy az állami hivatalnokok által elkövetett hatalmi visszaéléseket orvosolják, és érvényre juttassák a *qāḍī* döntéseit. Az eljárási szabályok, különösen a bizonyítékokra vonatkozó szabályok sokkal lazábbak voltak, mint a *qāḍī*-bírószágon, s így lehetővé tették az uralkodónak, hogy az államérdek szavát kövesse az iszlám törvényén (*šarī'a*) alapuló jog túl szigorú előírásai helyett.<sup>56</sup>

A történeti források ritkán tesznek utalást a *mazālim*-bíráskodásra. Ez valószínűleg azt is jelenti, hogy ilyen nyilvános formát az uralkodók ritkán választottak, nem szerettek a tömeggel érintkezni, még a bagdadi kalifák sem. Egy forrás szerint a 870-ben elhunyt al-Muqtaḍī kalifa volt az utolsó bagdadi kalifa, aki *mazālim*-bíráskodást tartott, utódai átadták ezt a helyszínt a főminiszternek.<sup>57</sup> De azok sem szerették. Például Niẓām al-Mulk-ról, a híres 11. századi vezírről (megh. 1092) tudjuk, hogy sokszor be kellett záratnia az ajtókat, nehogy az emberek behatoljanak a bíróság színhelyére.

Egy politikai kézikönyv szerzője ezt úgy fogalmazza meg, hogy a tömeg nem tudja megkülönböztetni a zsarnokságot a közérdektől (*maṣlaḥa*). Persze a 'közérdek' szó, amit később Ibn Taymiyya oly fontosnak tart, itt természetesen az államérdeket, az uralkodó érdekét jelenti.

#### 7.1.4. A politikai ideológia (siyāsa) véleménye

A politikai ideológia hirdetői úgy tartották, hogy a szükségtelen szigorúság a büntetőjog terén jót tesz az államrendnek és az államrend fenntartásának. Az volt az általános vélemény, hogy csak olyan uralkodó tudja kordában tartani és békességben kormányozni alattvalóit és a hozzá tartozó országrészeket, aki félelmet tud kelteni az alattvalók körében.

Ibn Ḥamdūn szerint az uralkodónak meg kell fegyelmeznie alattvalóit, és ez legjobban úgy történhet, ha a nép szívébe elültetik az engedelmisség magvait.<sup>58</sup> „Napjainkban a szultánoknak politikájukban a büntetésre és a megfélemlítésre kell támaszkodniuk” – írja al-Ġazālī, aki ugyancsak a szeldzsuk korban élt.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Erről számol be al-Ġazālī, *i. m.*, 29, 69, 70, 92, 93. A kérdésről Māwardī is ír: *i. m.*, 86.

<sup>56</sup> Fent említett könyvében Māwardī erről hosszan értekezik.

<sup>57</sup> *Wazīr*.

<sup>58</sup> Ibn Ḥamdūn, *Tagkira*. Bayrūt, 1980, 295.

<sup>59</sup> *At-tibr al-masbūk fī naṣīḥat al-mulūk*, 25.

A tisztelet vagy félelem (*hayba*) Qušayrī *Risāla*jának (Levél)<sup>60</sup> meghatározása szerint az öntudat elvesztését jelenti, mintha valaki egy erős hatalmasságnak a jelenlétébe kerülne, és utána képtelen ennek a kihallgatásnak bármely részletére visszaemlékezni. Ez a szúfi meghatározás, amely az Isten–ember viszonyra utal, tökéletesen illik arra is, ahogy a korabeli, 11–12. századi politikai ideológusok a hatalom és az egyén viszonyát elképzelték.

Valóban, a nyilvános büntetések meggyőzően tudták illusztrálni a középkorban a hatalom engesztelhetetlenségét és nagyságát, és nem hagytak kétséget az alattvalókban az uralkodó törvényességét illetően. A perzsa hagyományú fejedelmi tükrö-irodalom elítéli ugyan a túlzott büntetéseket, de csak az uralkodó túlvilági bűnhődéséről beszél, és elítél minden ellene való lázadást. Ezt az álláspontot tükrözi a szunnita iszlám jog is: a közösség érdeke az egyiséget kívánja meg, ezért az igazságtalan uralkodó ellen sem szabad lázadni, mert a lázadás (vallási) szakadáshoz vezethet.<sup>61</sup>

Egy másik szúfi szerző, aš-Šanʿāʾī (megh. 1131), *Hadiyat al-ḥaqīqa*<sup>62</sup> (A valóság ajándéka) című munkájában például dicsőíti a híres ġaznai szultán, Maḥmūd igazságos cselekedetét, aki állítólag öt katonáját húzatta karóba, mert elloptak egy mazsolával teli kosarat egy öregasszonytól.<sup>63</sup>

#### 7.1.5. Bíró által hozott büntető ítéletek

Az iszlám jogi bíró (*qāḍī*) hivatalára vonatkozó elméleti irodalom nagymértékben eltávolodott a történelmi realitásoktól és idealizáló jellegű volt. Ez különösen igaz a büntetőjog és az ezzel kapcsolatos bírósági eljárásokra nézve. Az elméleti jogi irodalom többnyire figyelmen kívül hagyja az államilag működtetett jogi testületeket, bíróságokat, mint például a *mazālim*-bíróság, a rendőrség és a piacfelügyelő bírósága (*ḥisba*), és a bírót úgy ábrázolja, mintha az ő bírósága lenne az egyetlen és kizárólagos bírói intézmény az iszlám világban, s akinek a személye megtestesíti a joggyakorlatot mind a polgári, mind a büntető ügyekben.

Az elméleti irodalom azt állította, hogy a *qāḍī* teljes mértékben önállóan dönt bírói gyakorlatában és csak Istennek tartozik felelősséggel. Al-Ġazālī híres megállapítását idézve, „a bíró csak az iszlám törvényének (*šarīʿa*) van alárendelve, nem pedig a kalifának vagy más evilági uralkodónak.”<sup>64</sup> Jóllehet al-Ġazālī állítása nagymértékben és túlzottan optimistának tűnik, azért az is kétségtelen, hogy a *qāḍī*nak volt bizonyos meghatározott szerepe a büntetések

<sup>60</sup> Abū l-Qāsim ʿAbd al-Karīm b. Hawzān al-Qušayrī, *ar-Risāla al-Qušayriyya fī ʿilm at-tašawwuf*. Bayrūt, 2001, 60–61.

<sup>61</sup> Erről ld. még al-Ġazālī, *Naṣīḥat al-mulūk*, 45. és 104. oldal a fordításban.

<sup>62</sup> Teherán, 1951, 69.

<sup>63</sup> Vö. at-Tanūḥī, *Niṣwār al-muḥāḍara*, VIII. 174, ahol egy hasonló esetet ír le, amikor is al-Muʿtaid kalifa egy zsoldosát megkorbácsoltatta, mert elloptott egy öregasszonytól egy dinnyét.

<sup>64</sup> *I. m.*, 64.



kiszabásában a szeldzsuk uralom idején is. Az is igaz azonban, hogy az eljárási korlátok megfosztották a bírót attól a hatalmától, hogy a bűnösöket vád alá helyezze és megbüntesse.

Ez azt jelenti, hogy a *ḥudūd* jogszabályok,<sup>65</sup> amelyek elméletileg a bíró jogkörébe tartoznak, olyan jelleggel vannak meghatározva az iszlám jogban, hogy a büntetést ezekben az esetekben csak akkor lehet kiszabni, ha a bűnös önszántából és Isten kegyelmének kereséséből teljes vallomást tesz, miután az iszlám jog semmiféle külső nyomás alkalmazását nem engedi meg.<sup>66</sup>

Általában három okot lehet felsorolni arra, hogy miért oly nehéz az iszlám jog alapján ítélő bíró számára a *ḥadd* (főbűn, mint gyilkosság, lopás, paráznság) vétségének büntetése:

1. A *ḥadd* büntett bizonyítását szolgáló bizonyítási eljárás szabályai szélsősegesen szigorúak (vagyis nehéz bizonyítani a bűnt).

2. A lehetőségek köre igen kiterjedt a vádlott számára, hogy a bizonytalan-ság (*šubha*) fogalmával védekezzen.

3. A *ḥadd* bűnök általában nagyon szűkkörűen vannak meghatározva.

Sokak véleménye szerint a *ḥadd* előírások pusztán retorikai eszközök, elsődleges céljuk az, hogy emlékeztessék a közösséget a bűnök komolyságára (ez elsősorban a lopásra és a paráználkodásra vonatkozik).

Ez arra vezetett, hogy a *ḥudūd* ügyek, amelyek elméletileg a bíró jogkörébe tartoznak, általában ki lettek véve a bíraskodása alól, vagy legfeljebb mint jogi tanácsadó vehetett részt a tárgyalásukon.

Azt is meg kell azonban jegyeznünk, hogy a kormányok, államok közvetlen bíraskodása bűnesetekben nem nevezhető kizárólagosnak. A krónikák számos esetet említenek, amikor a bírókat is bevonták a büntetőjogi eljárásba. Például 1082-ben, amikor egy hitehagyottat megköveztek Merv városában, akkor az első, aki a követ dobta, a helyi bíró volt. Egyébként a tanúnak kell az első követ dobnia, míg ha a vádlott vallomásán alapul az ítélet, akkor az állam feje vagy megbízottja dobja az első követ.

1131-ben 'Ayn al-Qudāt al-Hamadānī, a híres misztikus szent halálra ítélték, a helyi, hamadāni jogtudósokat is bevonták az ítéletbe, holott 'Ayn al-Qudāt tiszteletreméltó tudós, valamint maga is bíró volt – vagy épp ezért vonták be őket.<sup>67</sup>

Egy másik történet szerint, amelyet Ibn al-Ġawzī *Muntaẓam*-jában olvashatunk,<sup>68</sup> a bagdadi *qādī* megállapított bizonyos tényeket, amelyek alapján el tudta dönteni, hogy egy embernek vérét kell ontania, és elítélte őt mint hitehagyottat. Jóllehet ezek egyedi esetek, mégis figyelembe kell venni őket az összkép megítélésénél.

<sup>65</sup> Az ún. főbüntetésekkel együtt járó bűnökre vonatkozó jogszabályok által megítélt bírósági esetek.

<sup>66</sup> A megkívánt tanúkat a legtöbb esetben még nehezebb biztosítani.

<sup>67</sup> Vö. Omid Safi, *i. m.*, 165.

<sup>68</sup> Ibn al-Ġawzī, *Muntaẓam*, VIII. 135.

Bagdadban a kivégzések mind a *ius talionis* elv alapján, mind pedig az isteni rendeletre (*ḥadd*) történő büntetéskor, bűnözők, hitehagyottak és eretnek esetében időnként a nagmecset udvarán (*raḥba*) történtek.<sup>69</sup> Ez pedig a *qāḍī* hagyományos bírói székhelye volt. Ez tehát azt jelenti, hogy ilyenkor a *qāḍī* felügyelte a kivégzést, ami a legmagasabb hatalom jele a törvénykezésben.

A híres bagdadi vezír, Nizām al-Mulk szerint<sup>70</sup> a *qāḍī*nak hatalma van a muszlimok vére és pénze fölött, és ezért kell az uralkodónak gondosan kiválasztani jelöltjeit a bírói posztra.

A bíró azonban a szeldzsuk korban is függött az uralkodótól. Nizām al-Mulk szerint az uralkodó tetszése szerint kinevezheti és elbocsájthatja a bírót, aki az ő első helyettesének (*nā'ib*) számít. Éppen ezért sok jogtudós visszautasította a bírói hivatalt, mert úgy érezte, hogy függőségbe kerül az uralkodótól. Al-Gazālī bírálta is azokat a tudósokat, akik elfogadják a bírói hivatalt.<sup>71</sup> Van, aki egy másik szempont, a tévedés lehetősége miatt veti el a bírói tisztség elfogadását. A kinevezés mellett a fizetés is az uralkodótól jött, ezért kérdéses, hogy tudott-e élni a bíró a bíraskodási jogával a hatalom mellett vagy ellenére.

A fennmaradt iratok és történelmi leírások nem beszélnek a *qāḍī*-bíraskodásról konkrét esetekben. A 12. századtól kezdve a jogelméletben arról írnak, hogy a bíró alkalmazkodhat az állam kívánalmaihoz, s ezt nevezték politikának (*siyāsa*), illetve alkalmazhat önkényes megítélésen alapuló jogszabályokat<sup>72</sup> az iszlám jog helyett.

Nizām al-Mulk szerint<sup>73</sup> a *madrasa* (iskola)-rendszer újjáalakításának az volt a célja, hogy hűségen alapuló kapcsolatot létesítsenek a jogtudósok és az udvari kormányzat között.

Ibn Ḥaldūn szerint<sup>74</sup> a bűnügyi bíraskodás az iszlám jogi emberek kezéből átment a nem vallási tisztviselők kezébe. Ez azonban valószínűleg már korábban is így volt.

## 7.2. Ománi közigazgatási bíraskodás, iszlám jogi segédlettel (1974)<sup>75</sup>

Ománban 1970 után kezdődött el az állam és a társadalom modernizációja, de a 70-es évek végén még éltek az állami közigazgatás és bíraskodás hagyományos, közvetlen formái, a tartományi kormányzó vezetésével, de az iszlám jogban jár-

<sup>69</sup> *I. m.*, VIII. 138.

<sup>70</sup> Nizām al-Mulk, *Siyāsat-nāma. Traité de gouvernement*. Ford. Charles Schefer. Paris, 1893, 34.

<sup>71</sup> *I. m.*, 64. Általában a szúfik is elítélték az állami hivatalnokokat, illetve az állami hivatalnokokkal és az uralkodó köreivel kapcsolatot tartó embereket.

<sup>72</sup> *Ta'āzūr*.

<sup>73</sup> *Siyāsat-nāma*, 35.

<sup>74</sup> 'Abd ar-Raḥmān Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*. Bayrūt, é. n., 226.

<sup>75</sup> Frederick Barth *Ṣoḥār* (Baltimore–London, 1974) című könyve alapján.

tas bírók segédletével. Érdeemes összevetni ezt a középkori szeldzsuk bíraskodással és a nagyjából ugyanebben a korban megfigyelt marokkói *qāḍī*-bíraskodással.

Az egész megye és város élén a szultán által kinevezett kormányzó, *wālī* állt, aki az arab törzsi hagyományoknak megfelelően közvetlen, napi kapcsolatban volt a szultánnal az ő hatáskörébe tartozó alattvalóival. Jogait a szultántól kapta, azonban ahhoz, hogy posztján megmaradhasson és kivívja uralkodója elismerését, nemcsak arra volt szüksége, hogy annak parancsait maradéktalanul végrehajtsa, hanem arra is, hogy mindezt köz-megelégedettségre tegye, és az alattvalók is elismerjék döntései és kormányzása igazságos jellegét. Az a *wālī*, aki ellen sok panasz érkezett a szultánhoz, nem remélhette, hogy hosszú ideig hivatalban marad. Ez azt jelenti, hogy hatalmának forrása ugyan a szultán abszolút hatalma volt, ennek támasza azonban elsősorban nem az erőszak-szervezetek hatalmi eszközeiben (rendőrség, katonaság) rejtett, hanem abban, hogy a körülmények és az emberek ismeretében az állampolgárok által igazságosnak látszó, annak tartott ítéleteket, rendelkezéseket tudjon hozni.

Különböző tevékenységei közül leglátványosabb és legnyilvánosabb az a szerepe volt, amely a városi polgárok szeme előtt zajlott, vagyis a napi bíraskodás. Az ő bírósága alá tartozott minden olyan magán- és polgári ügy, amelyet a felek nem tudtak egymás között rendezni, vagy pedig nem tudtak a sejkjeik megállapodni. Ezen kívül ide sorolódtak az úgynevezett bűnügyek és minden olyan dolog is, amely a városi és a köztisztviselők tevékenységével kapcsolatban merült fel. Mindössze két ítélet nem tartozott a jogkörébe: az életfogytiglani büntetés és a halálos ítélet, ezekben csak a szultán dönthetett.

Középen ült a *wālī*, két oldalán pedig a főbíró, illetve a helyettese. Ezek a *šarī'a*, az iszlám jogi bíraskodás emberei voltak, akik Ománban elsősorban az *ibāḍita* jogra támaszkodtak, különösen, ha bűnügyekről és az állampolgárok ügyes-bajos dolgairól volt szó. Amennyiben azonban a kormányzó elé került kérdés teljes egészében más iskolákhoz, jogi irányzathoz tartozó embereket érintett, akkor a *qāḍī* annak szellemében bíraskodtak. A bírókat a kormányzó meghallgatta, és jogi kérdésekben általában elfogadta a véleményüket, de az ő feladata volt, hogy polgári peres ügyekben először megpróbáljon kompromisszumos megegyezésre jutni, vagy békéltetni, mielőtt a jogot alkalmazná. Mindez egy sok évszázados modell 20. századi működését jelentette, amikor is az iszlám jogban képzett bírónak csak a tanácsadás szerepe jutott, míg az ítéletet az állami tisztviselő hozta.

### 7.3 Marokkói *qāḍī*-bírótság (1983)<sup>76</sup>

A mai Marokkóban már csak nyomokban van jelen az ún. *qāḍī*- vagy iszlám jogi bíraskodás, és elsősorban a családi jog terén van szerepe. Az állami jog

---

<sup>76</sup> Az alábbiakban Lawrence Rosen, *The Anthropology of Justice. Law as Culture in Islamic Society* (Cambridge, 1983) című könyvére támaszkodtam.

alapján ítélező bírónak még a neve is más (*hākim*), hogy ne lehessen összetéveszteni őket. Persze a *qāḍī* szerepe a régi időkben is korlátozott volt, hiszen a közerkölcsök, a társadalmi béke és egyetértés fenntartásában és szabályozásában osztoznia kellett a helyi kormányzó által kinevezett városi piacfelügyelővel (*muḥtasib*), az egyes foglalkozási csoportok<sup>77</sup> és városnegyedek vezetőivel (*amīn*, illetve *muqaddim*), a különböző családi, lakóhelyi és vallási közvetítőkkel (*wasīṭa*) is.

A *qāḍī* jelentős döntési szabadságot élvez az alá tartozó ügyekben, mivel nem kötik meg a kezét tételes jogszabályok. Az iszlám jog csak általános kereteket nyújt, amelyek alkalmazásakor a bíró figyelembe vehet korábbi ítéleteket és döntéseket (*fatwā*), de ez nem kötelező.

A *qāḍī* mindig azzal kezdi a tárgyalást, hogy alaposan tájékozódik, hogy ki kicsoda, és milyen kapcsolat fűzi egymáshoz a peres feleket, illetve a tanúkat. Ez különösen akkor fontos számára, ha családi vagy örökösödési vitáról van szó. Aztán megállapítja, hogy a felek a maguk nevében beszélnek-e, vagy valaki másnak a szóvivői. Az iszlám jogi bíráskodás nem ismeri sem a védőügyvéd, sem az ügyész szerepét, a bíró az egyes feleket vagy azok szóvivőit meghallgatva dönt minden ügyben. Ha a közösség érdekeinek megsértéséről van szó, akkor a megfelelő tisztségviselő adja elő a vádat.

Röviden két ügyet szeretnék ismertetni. Az egyik egy válási ügy. A válás elsősorban a férj ügye, amihez nincs szüksége bíróságra, de a válás után felmerülhetnek vagyoni jogi kérdések, amelyekben már a bíró az illetékes. A szóban forgó ügyben a feleség állítása szerint a válás után nem kapta vissza használati tárgyait, például azokat a bútorokat, ruhaneműket, háztartási eszközöket, amelyeket ő vitt a házasságba. Tanúkkal azonban egyik fél sem rendelkezett. A bíró egy perc alatt döntött: a bútorokat adja ki a férj a feleségének, az eszközöket és a ruhaneműket azonban megtarthatja, ha eskü alatt vallja, hogy azok az övéi voltak. Amennyiben a férj megtagadja az eskütételt, akkor a feleségnek járnak a tárgyak. A férj azt mondta, hogy kész ünnepélyes esküt tenni pénteken a mecsetben a hivatalos tanúk (*'adūl*) előtt. Az ügy ezzel villámgyorsan véget ért. Ebben az ügyben a bíró látszólag részrehajló módon járt el, a valóságban azonban az ítéletnek az a mozzanata a döntő, hogy az eskütételt nyilvánosan, a mecsetben kell megtenni. Ekkor jelen vannak olyanok is, akik pontosan ismerik a helyzetet, és ha a férj hazug esküt tesz, akkor oda a becsülete szomszédai és rokonai előtt.

Egy másik esetben a feleség nem akart visszamenni a férjhez, azt állítva, hogy el vannak válvá. A férj ezt tagadta, mindketten seregnyi tanút hoztak. A bíró megvizsgálta a tanúkat, és úgy találta, hogy a feleség tanúi mind rokonok és másutt élnek, míg a férj tanúi a szomszédságból valók, s így a tanúkat kötelezte, hogy egyenként tegyenek írásba foglalt vallomást két *'adūl* (hivatalos

---

<sup>77</sup> *Šinf*, céhszerű szervezet.

bíróági tanú) előtt, majd a férj javára döntött. Tudta azonban, hogy a feleség nem megy vissza a férjéhez, mert erős apai ágú rokonsága mögötte áll, de ezzel már nem foglalkozott. Ebben a környezetben a teljes jogkörrel felruházott iszlám jogi bírót láthattuk, de csak egy sajátos tárgykörben,<sup>78</sup> ami a rituális kérdésekkel együtt mindig is a *qāḍī* fennhatósága alá tartozott.<sup>79</sup>

Nagyfokú hasonlóság van a bíróági tanúk szavahihetőségének a vizsgálata és a Próféta hagyományai továbbadónak az értékelése között. Mint tudjuk, a hagyomány (*ḥadīṭ*) két részből áll: a hagyomány szövegéből (*matn*) és a hagyományozók láncából (*isnād*), akik akik egészen a lejegyzés időpontjáig továbbadták a történeteket. Az európai kutatók a hagyományok hitelességének vizsgálatakor a szövegből indultak ki. Ezzel szemben a középkori muszlim hagyománytudósok mindig a hagyományozókat vizsgálták, és azt próbálták kideríteni, hogy szavahihető volt-e az, aki a láncban szerepelt, találkozhatott-e azzal, akire hivatkozva továbbadta a történetet, valamint azt, hogy hány láncon adták tovább ugyanazt a történetet. Mint ahogy egy tanút nem kell olyan komolyan venni, mint kettőt vagy tizenkettőt, ugyanígy vélekedtek a Próféta szavait és tetteit elbeszélő történetekről is.

## 8. Szaúd-Arábia, a *šarī'a* alapú állam

8.1. Végül egy olyan országról szeretnék röviden beszélni, amelyet köztudottan a *šarī'a* alapján álló jog irányít. Története is vallási alapokon nyugszik, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb szigorú, puritán *ḥanbalita* tanítását fogadta el a nadzsdi törzsi vezető Ibn Sa'ūd család.

A szaúdi állam kezdetétől fogva ideálisnak tűnt vallásjogi szempontból. 1745-ben a mai Rijád városától 10 km-re fekvő ad-Diriyya várost ellenőrzése alatt tartó Ibn Sa'ūd törzs feje, Muḥammad ibn Sa'ūd befogadta a menekülő szélsőséges vallási bírót, Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhābot, aki minden újítást, amit Mohamed óta vezettek be, bűnös és rossz dolognak tartott (például kávé, dohány, ünnepségek, szúfi szertartások, temetési szokások). Tanítása szerint minden olyan muszlim hitetlen, akinek nézetei különböznek az övétől.

---

<sup>78</sup> Így van ez Egyiptomban is, ahol azonban mára már a rendes bíróági rendszer részévé vált, és a bíró szabad döntését erősen korlátozzák az iszlám jogra épülő, de kodifikált állami jogszabályok. A bíró azonban itt is igyekszik megőrizni a hagyományos célokat és módszereket. Például az egyiptomi állam törvényben rögzítette, hogy a nőknek is joga van a váláshoz, ha a férj nem teljesíti ellátási kötelezettségét (ez hagyományosan is így volt), illetve ha rosszul bánik a feleségével, mondjuk veri. Ez a törvény már egy évtizede érvényben van, de nem nagyon válasszanak el senkit ezen az alapon a férjétől, inkább a békítést, a családtagok és a szomszédság bevonását szorgalmazzák a bírók a viszony rendbehozatalára. Ezek pontosan azok a célok, amelyet az iszlám jog hagyományosan is kitűzött maga elé, és ennek az érvényesülését láthatjuk a marokkói családjogi és magánjogi *qāḍī*-bíráskodás működésében is.

<sup>79</sup> Az iszlám jogi bíráskodásról részletesebben lásd Iványi, *A törvény (šarī'a) az iszlámban* különböző fejezeteit.

Ad-Diriyya lakóit meggyőzte, hogy a többiek nem muszlimok, kötelességük szent háborút (*ġihād*) viselni ellenük, tulajdonukat el kell venni és az igazi muszlimok javára fordítani. Magukat ‘az Isteni egység hitvallóinak’,<sup>80</sup> ellenfeleik őket wahhābitáknak, ‘Abd al-Wahhāb követőinek nevezték. 1800-ban ‘Abd al-‘Azīz Ibn Sa‘ūd felvette az *imām* (‘az igazhívők vezetője’) címet. 1806-ban fia, Sa‘ūd újra elfoglalta Mekkát és Medinát, amelyeket kifosztott. Északról nem engedte be a zarándokokat azzal, hogy nem igaz muszlimok. Száz évvel később, 1912-ben Ibn Sa‘ūd Riyāban létrehozta félelmetes fegyverét, az *ihwān* (‘testvérek’) szervezetét. Ezek beduin közösségek voltak, akiket hitszónokok segítségével letelepített és fanatizált: rajtuk kívül mindenki eretnek, akiket kötelességük megtámadni. Puritán életet éltek, céljuk a paradicsom mielőbbi elérése volt, a szent háborúban halva meg. 1924-ben Mekka bevételénél Ibn Sa‘ūd megakadályozta a vérontást, talán ez volt az első komolyabb konfrontáció a vezető és a vallási fanatikusok között.

8.2. A 20. században a szaúdi királyság létrejött, 1932 óta mindig volt feszültség az uralkodóház és a hatalom gyakorlásában velük együtt résztvevő törzsi vezetőréteg, illetve a vallási vezetők, az ‘*ulamā*’ és a vallási fanatikusok között.<sup>81</sup> A törvénykezés és a közösség vezetése kérdésében keletkező ellentéteknek, mint a többi iszlám országban is, három fő forrása van.

(1) Ha az állam a *šarī‘a* alapján hoz törvényt, akkor a kanonizálás ténye nem tetszik, mert ez szükségtelenné és lehetetlenné teszi, hogy a vallás jog szakértői a pillanatnyi helyzetnek megfelelően magyarázzák a jogszabály alapjául szolgáló szövegeket. Egy írott jogszabályt bárki tud értelmezni.

(2) Amennyiben az állam nem a *šarī‘a* alapján hoz törvényt, azzal érvelve, hogy az adott kérdésben vagy tárgykörben nincs hagyományos iszlám jogi rendelkezés (*hukm*), akkor ez nem tetszik a vallási embereknek, hiszen földi törvények nem szólhatnak bele az isteni törvényektől igazgatott muszlim közösség életébe.

(3) Végül, ha az állam vezetőjét nem a vallási vezetők választják ki, hanem örökletes úton nyeri el tisztségét, akkor – mondják – nincs biztosítva az iszlám alapelveinek az érvényesülése, hogy minden vezető posztra a legalkalmasabb, ‘legerényesebb’ (*ašlah*), az Istennel szemben vállalt kötelességeket teljesíteni tudó és a közösség érdekeit legjobban képviselő ember kerüljön.

Végül szeretném néhány példán bemutatni, hogyan alakult a 20. század végén a vallás és az állam viszonya Szaúd-Arábiában, hogyan érvényesülnek napjainkban a *šarī‘a* tisztaságára törekvő vallási emberek. Két dolgot azonban előre kell bocsájtani. Először: ezek a vallási emberek és a hozzájuk szorosabban vagy lazábban kapcsolódó csoportok nem szélsőségesek és nincsenek

<sup>80</sup> *Al-muwahhīdūn*.

<sup>81</sup> A mai szaúdi helyzet jellemzésében elsősorban Madawi Al-Rasheed könyvére (*Contesting the Saudi State. Islamic Voices from a New Generation*. Cambridge, 2007) támaszkodtam.

kapcsolataik terrorista szervezetekkel. Fundamentalisták abban az értelemben, hogy vissza akarnak nyúlni az alapokhoz, hogy az iszlám első évszázadának, úgymond, tisztaságát visszahozzák a modern, erkölcstelen világba. Másodszor: nem lehet éles határt húzni a mérsékeltabb és a szélsőségesebb vallási erők között, mert ez egy folyamatos mező, s különben sem tartja magát senki sem szélsőségesnek.

Miután a politikai hatalmat a vallási emberek nem tudják a kezükbe venni, ezért igyekeznek mindent megtenni, hogy az ő akarataik érvényesüljön az állam életében. Az új törvényekre, intézményekre, technikai és tudományos újításokra és minden változtatásra különösen hevesen reagálnak. A 'szent körzet' fogalmát, ahová hitetlenek nem léphetnek be, a 20-as években egész Arábiára értették, és tiltakoztak, amikor a király engedélyezte az amerikai olajtársaságoknak a kutatást, majd a kitermelést Arábiában. Később, amikor ömleni kezdett az olajvagyon, már senki sem gondolt erre. Sokáig elleneztek és meg is akadályozták a mozik létesítését (ma már vannak mozik). Ugyanez volt a helyzet a lányok iskolai és egyetemi oktatásával, mára már szinte senki sem emlékszik ezekre a harcokra. A televízió is kiváltott kisebb ellenkezést, de igazán nagy ellenállással a műholdas televíziózást igyekeztek, sokáig sikerrel, megakadályozni. Ugyanez volt a helyzet az internettel, illetve a különböző szintű választásokkal, amelyeket az utóbbi időben bevezettek a királyságban. Lassan azonban mindegyik esetben elenyészett az ellenállás, és ennek csupán egyetlen oka volt. A vallási embereknek sikerült a felügyeletet megszerezniük ezek fölött az új eszközök, illetve intézmények fölött, és abban a pillanatban nem tekintették már *bid'anak*, eretnek újításnak őket. A legnagyobb ellen-szenvvel a (korlátozott) szaúdi választások gondolatát fogadták, azt hangoztatván, hogy az isteni törvényeket nem lehet demokratikus úton megváltoztatni. Aztán inkább megszervezték a választási harcot, hogy a kezükbe vehessék ezt az új hatalmi eszközt is.

## 9. Zárógondolat

A vallási emberek és az állami közigazgatás emberei között az eszmei harc és vita egyértelműen a hatalomért folyik az iszlám világ valamennyi országában. Persze nincs kétségem afelől, hogy a vallási vezetők többsége őszintén hiszi, hogy az ő hatalmuk egyben a vallás és az isteni törvények sikerét is jelentené. Míg azonban a középkorban a teológusok legtöbbször azon a véleményen voltak, hogy a valláserkölc eszményeinek megvalósítása a hatalom nélkül és ellenére is megvalósítható, addig a 20. században ez a szemlélet jelentős mértékben megváltozott. A misztikusok azt tanították, hogy még kapcsolatot tartani is erkölcstelen dolog a hatalom embereivel. A 11. századi al-Ġazālī azt mondta, hogy először magunkat kell megtisztítani, és csak azután foglalkozhatunk másokkal, és mások megfeddését és jó útra térítését nem szabad nyil-

vánosan végezni, csak négyszemközt, s még Ibn Taymiyya, a legkérlelhetetlenebb harcos is csak arról beszélt, hogy az uralkodónak is a vallási törvények szellemében kell tevékenykednie. Ezzel szemben az elmúlt évtizedekben a szélsőségesebb vallási erők körében elterjedt az az eszme, hogy amíg az államhatalmat nem tudják megragadni, addig a lakosság körében kell erősíteni a helyzetüket, akár erőszakos eszközökkel is, 'a helyes dolgok megparancsolása'<sup>82</sup> elvét alkalmazva megfélemlítésként azokkal szemben, akik eszmeileg szembe mernek szállni nézeteikkel.

## **On *sharī'a* and the state in Islam: Mosaics from the history of the application of Islamic law**

*Tamás IVÁNYI*

The paper tries to describe some aspects of the implementation of Islamic law through fourteen centuries of Islam. It concentrates on the question of how this reality may be confronted with the idealised picture given by the majority of Muslim thinkers and accepted by and large by Western experts of Islamic studies according to which the divine *sharī'a* was applied throughout the history until the coming into existence of the modern states in the Islamic world on European influence, when it gave place to secular law. It is, of course, not possible to treat this complicated subject fully within a short article. The author would only like to draw attention to the fact that jurists and religious scholars could never had a word in the matters of the state and the laws and regulations underlying its activities.

At first some traditional stories of the life of the Prophet Muḥammad in Medina are examined to show that even he, the source of the divine law, had no absolute authority over the Muslims, though Medinan Islam is considered exemplary for the fundamentalists in our days. After a glance at the first century after Muḥammad, the views of al-Māwardī and Ibn Taymiyya concerning the judges and the other office-holders of the state are dealt with. Then a twentieth-century Egyptian mufti, Maḥmūd Shaltūt (1893–1963) is quoted on the relation between the state and religion. Next three cases of the administration of justice in different ages are shortly examined: in the Seljuq empire, in the twentieth century Morocco and Oman. In the end the only Sunnite state where the *sharī'a* is allegedly fully applied, Saudi-Arabia is looked upon shortly. The paper intends to show that the application of the divine law does not mean the actual power of the religious scholars and it cannot cover the whole sphere of the life of the state.

---

<sup>82</sup> *Al-amru bil-ma'rūf.*



Dévényi Kinga

## A *taqiyya* és a *hiġra* kérdései az andalúziai iszlámban

Tanulmányomban azzal a kérdéssel foglalkozom, hogyan reagáltak a spanyolországi muszlimok 1085 után arra, hogy keresztény uralom alatt kell élniük, és milyen válaszokat kaptak az Andalúziában és Észak-Afrika különböző területein élt jogtudósoktól lelkiismereti kérdéseikre.

Először az európai iszlám területein kellett szembesülniük a szunnita muszlimok nagy tömegeinek hosszú időn keresztül azzal a ténnyel, hogy alá vannak vetve egy másik vallási közösség, a keresztények uralmának, ami a középkori viszonyok között minden esetben egyértelműen vallási alávetettséget is jelentett. Ez a 11. század végétől a 15. század végéig nyílt vallásgyakorlással, utána pedig több mint száz éven keresztül eltitkolt muszlim léttel járt együtt. A késő középkori, kora újkori spanyolországi muszlim kisebbségek helyzetének elemzése jó párhuzamot szolgáltat a 21. században Európában kisebbségben élő muszlimok helyzetének iszlám jogi értelmezéséhez is.

### 1. A *reconquista* következményei a spanyolországi muszlimokra nézve<sup>1</sup>

Az Ibériai-félszigetnek a *hiġra* 92. évében (711) kezdődött muszlim hódítása után mintegy 800 évig létezett a „muszlim Andalúzia”,<sup>2</sup> amelynek a végét Granada 1492-ben történt kapitulálása jelentette. Az első négy évszázad után az iszlám történelemnek egy olyan korszaka következett a félszigeten, amelynek során a muszlimok több évszázadon keresztül, egyre nagyobb számban éltek keresztény uralom alatt. A szokatlan helyzet azonban mind a kisebbségi léttől szenvedő muszlimok, mind a kívülállóként e helyzetre rosszállóan tekintő észak-afrikai muszlimok számára vallási, vallásjogi problémát okozott.

A *reconquista*<sup>3</sup> már a 11. században elkezdődött, s ettől az időtől fogva az egyes keresztény királyságok területén (Kasztíliában [Toledo], Aragóniában és

---

<sup>1</sup> A spanyolországi muszlimok történetére nézve ld. L. P. Harvey, *Islamic Spain 1250 to 1500*. Chicago–London, 1990; Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*. London–New York, 1996.

<sup>2</sup> A spanyolországi iszlámot az arabok mind a mai napig *al-Andalus* néven emlegetik, amely elnevezés nem esik egybe a mai Spanyolország Andalúzia nevű régiójával, hanem mindazokat a területeket jelenti, amelyek valaha is az iszlám uralma alatt álltak az Ibériai-félszigeten.

<sup>3</sup> A *reconquista* (‘visszahódítás’) a hagyományos elnevezése azoknak az ibériai keresztény hódításoknak, amelyek 1085-ben, Toledo bevételével kezdődtek és 1492-ben Granada bevételével fejeződtek be, s amelyek felszámolták az iszlám uralmát al-Andalusban.

Navarrában), majd a 13. századtól Valenciában is találunk muszlim alattvalókat. Ők a *mudejarok*, arabul *ahl ad-dağn* vagy *al-mudağğanūn*. A *mudejarok* szabad vallásgyakorlását a különböző királyi dekrétumokon kívül elsősorban a félsziget egyéb részein akkor még fennállt iszlám uralom biztosította.

Ennek ellenére az ő ott tartózkodásukat sem ítélték meg pozitívan az andalúziai muszlim jogtudósok és gondolkodók. Hasonlóképpen helytelenítették a nem muszlim fennhatóság alatt álló területre való utazást. A cárdobai mecset imámja, Ibn Rušd (megh. 1126, a filozófus nagyapja) már a 12. század elején kijelentette, hogy „a kivándorlás vallási kötelessége [a nem muszlim uralom alatt álló területekről] a feltámadás napjáig érvényben marad.”<sup>4</sup>

A nagy andalúziai származású misztikus, Ibn ‘Arabī (megh. 1240) *al-Wasāyā* című művében hasonló gondolatoknak adott hangot: „Ki kell vándorolnod és nem szabad maradnod a hitetlenek (*kuffār*) között, mert az ott tartózkodás az iszlám vallás megsértését, valamint a hitetlenség (*kufir*) szavának Isten szava fölé emelését jelenti. Isten nem másért rendelte el a harcot (*qitāl*), csak azért, hogy Isten szava legyen legfelül, s a hitetlenek szava pedig legalul. Amennyire csak tudsz, óvakodj attól, hogy hitetlen védnöksége (*ḡimma*) alatt tartózkodj vagy az alá kerülj. Tudd meg, hogy aki – jóllehet képes lenne a kivándorlásra – hitetlenek között él, az nem tartozik az iszlámhoz, mivel a Próféta (Isten áldása és örök béke legyen rajta) azt mondta: »Semmi közöm ahhoz a muszlimhoz, aki a hitetlenek (*mušrikūn*) közt tartózkodik«. Ezért tiltottuk meg a jelen korban (azaz a 13. század elején) az embereknek, hogy ellátogassanak Jeruzsálembe és ott elidőzzenek, mivel az jelenleg a hitetlenek kezén van, övük a hatalom és ők uralkodnak a muszlimok felett. Egyetlen út áll nyitva: a kivándorlás.”<sup>5</sup>

Már a 12–13. században szélteben elterjedtek olyan írások Andalúziában, amelyek olyan, állítólag 8. századi jövendöléseket tartalmaztak, melyek szerint a muszlimok el fogják veszíteni Andalúziát, s kénytelenek lesznek átkelni Észak-Afrikába. Ebben az időben a történetírók úgy érezték, hogy a történelem valóra váltja ezeket a próféciaikat.

Ilyen hagyományok már akkor el voltak terjedve, amikor még nem volt szó keresztény előretörésről. Például Nu‘aym ibn Ḥammād (megh. 843) *Kitāb al-ḡitan* című könyvében leír egy hagyományt, amely szerint Andalúzia lakosait kényszeríteni fogják földjük elhagyására, mert nem tudják megvédeni azt, s Isten majd kettéválasztja számukra a tengert, hogy át tudjanak kelni a szoroson és menedéket találganak Észak-Afrikában.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> R. Oswald, Spanien unter den Almoraviden. Die Fatawa des Ibn Rushd als Quellen zur Wirtschaft- und Sozialgeschichte. *Die Welt des Orients* 24 (1993) 129–131.

<sup>5</sup> Ibn ‘Arabī, *al-Wasāyā*. Bayrūt, é. n., 41.

<sup>6</sup> Ld. Maribel Fierro, Christian Success and Muslim Fear in Andalusian Writings during the Almoravid and Almohad Periods. In: *Les relations des pays d’Islam avec le monde latin du milieu du X<sup>e</sup> siècle au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle*. Publ. par Françoise Micheau. Paris, 2000, 226.

A 13. századtól kezdve egyre többször idézik ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz kalifa (megh. 720) szavait, aki megpróbálta rávenni a muszlimokat, hogy hagyják el Andalúzia szigetét, mely nagyon messze van a *dār al-islām*tól, azaz az iszlám világ többi részétől, s el van szigetelve, tengerektől és keresztényektől (*rūm*) van körülvéve.<sup>7</sup>

A hitehagyástól való félelem már a 11. században jelen volt a muszlim lakosság körében. A 12. századtól ez megerősödött, mivel egyre nagyobb számban éltek muszlimok keresztény fennhatóság alatt. A 13. században ez tovább fokozódott, amikor is a keresztények „át voltak itatva az áttérés álmával”, vagyis azzal, hogy Andalúzia és Észak-Afrika muszlim lakossága át fog térni a keresztény hitre. Áttérések történtek ugyan a *mudejar* lakosság körében, azonban nagyon sokan ellenálltak a hittérítésnek. Például Muḥammad ibn Aḥmad ar-Riqūṭī, miután Murciát meghódították a keresztények, az őt áttéríteni akaróknak azt válaszolta, hogy ő mostanáig egy Isten szolgálatában állott, mégsem tudta teljesíteni a kötelességeit irányában, ezért biztos benne, hogy még kevésbé lenne képes erre, ha egy helyett három isten szolgálatát vállalná el. Inkább kivándorolt Granadába.<sup>8</sup>

A muszlim krónikák számos olyan eseményt jegyeztek fel, amikor szerintük Isten közbelépett, hogy megsegítse a muszlimokat és megmentse őket ellenségeiktől, illetve megbüntesse azokat, akik ellene lázadnak, különösen azokat, akik „felcserélték a háromságra az egységet”.<sup>9</sup>

## 2. Az iszlám alapvető forrásai a kisebbségi lét kérdéseiről

Amikor azt a kérdést kívánjuk megvizsgálni, hogyan viselkedtek a muszlimok kisebbségi létben, s hogyan tükröződik mindez jogi szemléletükben, akkor azt tapasztalhatjuk, hogy az iszlám jog tudósai számára – minden más kérdéshez hasonlóan – a kiindulópont itt is Mohamed próféta kora.

Az iszlám vallást Mohamed Mekkában kezdte el hirdetni a 610-es évektől kezdve. Az első, nehézségekkel, kudarcokkal és üldözésekkel teli, évtizednyi „kisebbségi” muszlim lét után a Próféta Yaṭribban (a későbbi Medinában) szövetségesekre talált, akik hajlandók voltak felvenni az iszlámot és elfogadni az új vallás prófétájának útmutatásait. Mohamed 622-ben néhány tucat hívével együtt kivándorolt Mekkából Yaṭribba, ez a *hiğra*. 622 után a mekkaihoz hasonló helyzet közel fél évezreden keresztül nem fordult elő a szunnita (orto-

<sup>7</sup> Ld. erről ‘Abd al-Wahīd Aḥmad b. Yaḥyā al-Wanšarīsī, *al-Mi’yār al-mu’rib wa-l-ḡāmi’ al-muqrib ‘an fatāwā ‘ulamā’ Ifrīqiyyā wa-l-Andalus wa-l-Mağrib*. II. Bayrūt, é. n., 140–141.

<sup>8</sup> P. Guichard, *Les musulmans de Valence et la reconquête (XIe–XIIIe siècles)*. I. Damas, 1990–91, 143.

<sup>9</sup> Ezt a kifejezést egy almohád sejk használta egy levélben, melyet Málaga népéhez intézett egy bizonyos Ibn Hassūn nevű kádi halála után, aki a keresztények segítségét kérte az Almohádok ellen. Ld. Fierro, *i. m.*, 231/45. jegyzet.

dox) muszlimok életében, hiszen ettől kezdve az iszlám az úgynevezett központi területeken egészen a 19. század közepéig mindenütt uralkodó vallás maradt. A közösség<sup>10</sup> nagyobbik felétől elütő politikai nézeteket valló síita irányzatok azonban évszázadokon keresztül elnyomott kisebbségeknek érezték magukat, ennek megfelelően viselkedtek, s ez kihatott tanaira is.

Ez az időszak egybeesett az iszlám vallás különböző intézményeinek a kialakulásával, amelyek mindegyikében fontos szerepet játszott az a gondolat, hogy az iszlám uralkodó vallás. Az iszlám vallás alapgondolata az, hogy az ember minden tevékenységét az isteni törvénynek (*šarī'a*) kell igazgatnia a magánéletben éppen úgy, mint a közösség tagjainak egymás közti kapcsolatában.<sup>11</sup> Jóllehet a törvényt megfogalmazó iszlám jog középpontjában az ember mint egyén áll, mégis a magánéletet is elsősorban a közösség és a közrend szempontjából tekinti: közrend az imádkozás és a pénteki szentbeszéd során, közrend a piaci életben stb. Mindez feltételezi, hogy az élet minden területén az iszlám előírásai érvényesüljenek, még a muszlimok és nem muszlimok közötti kapcsolatokban is. Az Isten és az ember közti viszony tehát nagymértékben a közösség és az egyén harmóniáján alapul. Ez a harmónia bomlik fel akkor, ha a muszlimoknak olyan területen kell élniük, amelyet nem az iszlám igazgat.

## 2.1 Dār al-islām és dār al-ḥarb

A legfontosabb kérdés a kisebbségben élő muszlimok számára az, hogy maradhatnak-e vagy élhetnek-e olyan területen, ahol hitetlenek uralkodnak fölöttük, vagy ki kell vándorolniuk valamelyik muszlim országba. Az első esetben olyan területről van szó, amely először muszlim uralom alatt állt, s csak később került keresztény kézre, s a lakosokban akkor vetődik fel a kérdés, hogy elmenjenek-e, vagy maradjanak. Ez volt a helyzet a spanyolországi muszlimok esetében a *reconquista* kezdete után. A második esetben a muszlimok önként mentek egy keresztény országba, de ott tartózkodásuk alatt idővel felmerül bennük a kérdés, hogy jogos-e az ottlétük. Ez a középkorban elsősorban kereskedelmi célú utazást jelentett.

---

<sup>10</sup> Az ortodox muszlimok vallásukat *ḡamā'ī* ('közösségi') iszlámnak nevezték. A középkori arab elnevezés használata az utóbbi évtizedekben elterjedt az arab történelemmel foglalkozó kutatók írásaiban.

<sup>11</sup> Míg az iszlám birodalmában másfél évszázaddal létrejötté után, a korai Abbászida-korban indult meg az emberi életet irányító jog teljes körű iszlamizálása, addig a Római Birodalomban a kereszténység felvétele után is a korábbi pogány jog érvényesült némi vallási színezettel, s közel másfél századdal később, a 6. század közepén kodifikálta I. Justinianus bizánci császár a pogány alapokon nyugvó római jogot. Ld. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*. I. Chicago, 1974, 315. skk.

A kivándorlás (*hiğra*) kérdése a muszlim és nem muszlim területek megkülönböztetéséhez kapcsolódik. A Koránból<sup>12</sup> és a *sunná*ból<sup>13</sup> kiindulva a muszlim jogtudósok ugyanis két részre osztották a világot, az iszlám területekre (*dār al-islām*) és a hitetlenek területére (*dār al-kufr*), amely potenciálisan az iszlám világ terjeszkedésének, vagyis a háborúnak a területe is (*dār al-ḥarb*). A *dār al-islām* az összes olyan területet, országot, országrészt magába foglalja, amely muszlim uralom alatt áll, függetlenül attól, hogy a lakói muszlimok-e vagy sem. A határ másik oldalán a *dār al-ḥarb* kezdődik, amely – a muszlim jogtudósok véleménye szerint – előbb vagy utóbb muszlim fennhatóság alá fog kerülni. A *dār al-ḥarb* területén uralkodók abban a kedvezményben részesülhetnek, hogy ideiglenes békeszerződést (*‘ahd*) köthetnek az iszlám országával, így szerződéses terület (*dār al-‘ahd*) lesz belőlük, akik ellen azonban csak ideiglenesen szünetel a háború.<sup>14</sup>

Ennek a *dār al-islām/dār al-ḥarb* felosztásnak a kivándorlásra nézve is következményei vannak. A jogtudósok általában négy kérdésre kerestek választ:

- 1) milyen törvények vonatkoznak a muszlimokra a *dār al-islām*on belül,
- 2) a *dār al-‘ahd*ből vagy *dār al-ḥarb*ből átjöhetnek-e a muszlimok a *dār al-islām*ba, s ott tartózkodhatnak-e,
- 3) egy, a *dār al-islām*ban élő muszlim átmehet-e a *dār al-ḥarb/dār al-‘ahd*-ba, s ott tartózkodhat-e,
- 4) az a muszlim, akinek országa a *dār al-ḥarb* területe lett, miután visszahódították az iszlámtól, köteles-e kivándorolni. Jelen tanulmány szempontjából ez az utóbbi kérdés és a rá adott válaszok bírnak jelentőséggel.

Az iszlám jog általában nem tiltja a hitetlenek földjén való tartózkodást a muszlimoknak, azonban elsősorban a kereskedelemmel foglalkozik, s a hangsúlyt arra helyezi, hogy nem szabad a határ túloldalán olyan árut eladni, amely erősítheti az ellenséget. Ezek kivételével megengedi a kereskedelmi célú utazást azzal a feltétellel, hogy az ott tartózkodás során a legnagyobb óvatossággal kell eljárni.

A jogtudósok úgy tartják, hogy ha egy muszlim a *dār al-ḥarb* területén tartózkodik, akkor bizonyos fokig *ex lex* állapotba kerül. Például, ha bűnt követ el, akkor nem büntethető, ugyanis nem létezik jogalkalmazó hatóság. Szerintük ugyanis a hitetlenek nem bíraskodhatnak a muszlimok felett. Egymás közti viszonyaikban a muszlimokat a *dār al-ḥarb* területén is az iszlám előírásai igazgatják, s ügyeiket ezek alapján egymás között tudják elintézni, kivéve a főbűnöket (*ḥudūd*), mint például, ha egy muszlim megöl egy másik muszlimot,

<sup>12</sup> A Korán az iszlám tanítása szerint Isten szava.

<sup>13</sup> A *sunna* jelentése ‘hagyomány’, vagyis a Próféta hagyománya, a Próféta cselekedeteinek és szavainak összessége, amelyeket Isten ihletett. A róluk szóló híradások neve *ḥadīṭ* (‘elbeszélés, közlés’). Ezeket a *ḥadīṭ*-tudósok gyűjtötték össze és rendszerezték.

<sup>14</sup> A Föld kétfelé osztására nézve ld. Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Il diritto islamico. Fondamenti, fonti, istituzioni*. Edizione italiana a cura di Marta Arena. Roma, 2008, 517. skk.

vagy lop tőle a *dār al-ḥarb* területén, mert ennek megítéléséhez már muszlim bíróra lenne szükség, hitetlenhez pedig nem szabad fordulni.

A muszlimok életének fontos kérdése a házasság. Az arra vonatkozó szabályokkal és tiltásokkal az iszlám jog részletesen foglalkozik. Például a középkorban elítélték azt, ha a *dār al-ḥarb* területén tartózkodó muszlim feleségül vett egy keresztény vagy zsidó nőt, szabadot vagy rabszolgát, felve, nehogy (muszlim) utóduk fogságba essen a *dār al-ḥarb* területén, vagy ami még rosszabb, átvegye a hitetlenek erkölceit és szokásait. Ezzel szemben nem látták akadályát annak, hogy egy muszlim férfi elvegyen egy keresztény vagy zsidó nőt a *dār al-islām* területén, vagy egy fogoly muszlim nőt a *dār al-ḥarb* területén. Mindezeknek a kérdéseknek igen nagy lett a jelentősége a spanyolországi muszlimok számára a 11–16. század között, a *reconquista* végbemenelete során. Ezek a kérdések azonban korunkban is élénken foglalkoztatják az iszlám világ különböző részein élő embereket.

## 2.2. *Hiğra és taqiyya*

Ahhoz, hogy megértsük a muszlim kisebbségi lét tárgyában született és jelenleg is születő iszlám jogi döntéseket, vissza kell nyúlnunk az iszlám kialakulásának a kezdeteihez. Annak a végtelen óceánnak, amelyet iszlám jognak nevezünk, s amelynek gyökerei a 7. századra nyúlnak vissza, két fő forrása van: a Mohamed prófétának 610 és 632 között kinyilatkoztatott Korán, valamint a *sunna*. A különböző korokban élő, eltérő jogi iskolákba tartozó jogtudósok döntésének végső forrása mindig e két mű. Kérdés, hogy mit tartalmaznak ezek a források a nem iszlám uralom alatt élő muszlimokra vonatkozóan.

E források alapján a hitetlenek uralma alatt élő muszlimok számára két út van nyitva: a *hiğra* (azaz a nem muszlim uralom alatt álló területről való kivándorlás) vagy a *taqiyya* (azaz a hit kényszerítő körülmények miatti titkolása).<sup>15</sup> Tanulmányomban megvizsgálom, hogyan jött létre e két megoldás, illetve milyen körülmények között alkalmazhatók.

### 2.2.1 *A hiğra a Koránban*

Jóllehet az iszlám kisebbségi vallásként jött létre, az első kinyilatkoztatások után alig több mint 10 évvel már Medinában kialakult az első muszlim közösség. Ezt a mekkai muszlimok kivándorlása (*hiğra*), valamint az ő ottani befogadásuk tette lehetővé. Voltak azonban, akik Mekkában maradtak, s a későbbi harcokban arra kényszerültek, hogy muszlim testvéreik ellen küzdjenek. A rá-

---

<sup>15</sup> A *taqiyya* szót itt nemcsak azokban az esetekben használom, amikor az eredeti forrásokban ez áll, hanem minden olyan esetre vonatkozóan is, amikor a *taqiyya* által jelölt fogalom, vagyis az óvatosság és a vallás eltitkolása felmerül.

juk vonatkozó Korán-versek egyértelmű üzenetet hordoznak: muszlim nem élhet nem muszlim fennhatóság alatt, ki kell vándorolnia. Az erre vonatkozó két legfontosabb részlet a következő:

4/97–99 (*an-Nisā'*)

97. „Amikor az angyalok elviszik [haláluk után] azokat, akik maguknak ártottak [ti. bűnös életükkel], megkérdezik tőlük: »Miben [azaz milyen körülmények között] voltatok?« Így válaszolnak: »Elnyomottak voltunk a földön«. Az angyalok erre azt mondják: »Vajon Isten földje [ti. ahol a muszlimok élnek] nem volt-e elég tágas, hogy kivándoroljatok oda?« Az ilyenek lakhelye a pokol, mely igazán rossz végcél.”

98. „Kivéve a gyengéket a férfiak közül, valamint a nőket és a gyermekeket, akiknek nem volt lehetőségük, s akik számára nem lett kiút mutatva.”

99. „Az ilyeneknek Isten megbocsáthat, hiszen Isten elnéző és megbocsátó.”

8/72 (*al-Anfāl*)

„Akik hittek és kivándoroltak, s küzdöttek Isten útján javaikkal és életükkel, valamint akik befogadták és támogatták őket, azok egymás barátai [ti. az ellátásban és támogatásban]. Akik hittek, de nem vándoroltak ki, azokkal nem kell ebben a baráti viszonyban állnotok, míg ki nem vándorolnak.”

E Korán-helyeket erősíti meg a Prófétaának tulajdonított következő mondás is: „Semmi közöm ahhoz a muszlimhoz, aki a hitetlenek közt tartózkodik”.<sup>16</sup> Ennek az az értelme, hogy „nem tudok felelősséget vállalni értük”.

Ahogy a fenti idézetekből is nyilvánvaló, már a Korán is tesz engedményeket. A kivándorlás csak akkor kötelező, ha arra van lehetőség.

### 2.2.2 A hiğra jelentései

A *hiğra* szó eredeti jelentésébe a „kivándorlás” mellett beletartozik az is, hogy „elvágni azokat a kötelekeket, amelyek valamilyen csoporthoz vagy személyhez fűződnek”.<sup>17</sup> Az eredeti mekkai viszonyok között ez elsősorban a muszlimoknak a nem muszlimokhoz fűződő rokoni kapcsolatait jelentette, míg a keresztény uralom alatt élő muszlim kisebbségek esetében ez részben a hátramaradó muszlimokhoz fűződő kapcsolatok, részben pedig a keresztény hatalomhoz

<sup>16</sup> Abū Dāʿūd, *Sunan*. Ed. Muḥammad Muḥyī d-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd. Bayrūt, é. n., No. 2645.

<sup>17</sup> Ld. Muhammad Khalid Masud, *The Obligation to Migrate: the Doctrine of hijra in Islamic Law*. In: *Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*. Edited by Dale F. Eickelman – James Piscatori. London, 1990, 31.

fűződő alárendeltségi viszony felszámolását jelentette. A *hiğra* szó azt is jelentette, hogy „hátrahagyni az ember vagyonát vagy akár családját is”.<sup>18</sup>

Ennek megfelelően a kivándorlás visszautasítása a muszlim ügy gyengítését és az ellenfél támogatását jelentette.<sup>19</sup> Éppen ezért a korai iszlámban azok, akik nem vándoroltak ki, nem örökölhettek a medinai muszlimoktól, s a hadizsákmányból sem kaptak részesedést.<sup>20</sup> A Próféta medinai kivándorlását a háború szerződése (*bay'at al-ḥarb*), más néven *bay'at al-hiğra* előzte meg, amelyben a Próféta és Medina népe szövetkeztek arra, hogy szent háborút (*ğihād*) indítsanak a mekkai hitetlenek ellen.<sup>21</sup> A kivándorlás és a háború összekapcsolása fordul elő a 12. század után is, amikor Andalúziában buzdították kivándorlásra a muszlimokat. Számos vallásjogi döntés (*fatwa*)<sup>22</sup> – amelyeket Észak-Afrikában hoztak az andalúziai muszlimok kérdéseire válaszolva – kifejti, hogy azért kell elhagyni a hitetlenek országát, mert ezáltal azt gyengítik, ugyanakkor az iszlám birodalmát erősítik azzal, hogy oda szent harcosokként

<sup>18</sup> Egy 21. századi jogi döntés klasszikus források alapján a következőket mondja. Ha a muszlim akadályozva van vallásának nyílt gyakorlásában (*iğhār ad-dīn*) a hitetlenek országában, akkor el kell hagynia azt, akár akarata ellenére is, mert az Istennek való engedelmesség előbbre való, mint a szülőknek való engedelmesség. Az utóbbi csak helyes cselekedet (*ma'rūf*), míg az előbbi megtagadása bűn (*ma'siya*) (<http://www.3rbroom.com> *Muntadayāt al-waṭan al-'arabī, al-islām su'āl wa-ğawāb*, 2008. július).

<sup>19</sup> A nem muszlim fennhatóság alatt élő muszlimok kötelező kivándorlásának kérdéséről ld. még Fritz Meier, Über die umstrittene Pflicht des Muslims bei nichtmuslimischer Besetzung seines Landes auszuwandern. *Der Islam* 68/1 (1991) 65–86.

<sup>20</sup> Ld. Masud, *i. m.*, 31.

<sup>21</sup> Ibn Hišām, *Sīrat an-nabī*. II. Ed. Muḥammad Muḥyī d-Dīn 'Abd al-Hamīd. al-Qāhira, 1963, 303. A korai iszlámmal foglalkozó szakirodalomban heves vita folyik arról, hogy mit kell a *hiğra* fogalom eredeti jelentésének tekinteni, és mit másodlagos fejlődésnek. Az ún. „klasszikus” (középkori arab és modern európai) értelmezés szerint, amelyet legutóbb Wilferd Madelung (Has the *hiğra* Come to an End? *Revue des Études Islamiques* 54 [1986] 225–237) fejtett ki, a *hiğra* elsődlegesen a mekkai kivándorlást jelentette Medinába, és csak később, 'Umar kalifa alatt kapta azt az értelmezést, hogy mindenki, aki kivonul az iszlám terjesztésének ügyét szolgáló szent háborúba, az egyúttal kivándorlást is végez, mert otthagyja eredeti arabiai lakhelyét és Medina helyett a hódítások korának nagy katonai táboraiiba (*aṃṣār*) költözik, s így részesülhet a meghódított területek javaiból. Ezzel szemben Patricia Crone (The First Century Concept of *hiğra*. *Arabica* 41 [1994] 352–387) a releváns *ḥadīṭ*okat részletesen értelmezve elveti ezt a nézetet, és azon a véleményen van, hogy a kivándorlás eredeti jelentése a szélesebb körű értelmezésen alapul: „elhagyni a lakhelyet háború céljából”, és csak később, ideológiai okokból szűkítették le ezt a jelentést a Próféta hívó szavára Mekkából Medinába történt kivándorlásra.

<sup>22</sup> A *fatwa* olyan jogi döntés, amelyben egy erre hivatott személynek (*muftī*) kérdést tesznek fel (*istiftā'*) valamely konkrét ügyben, amelyről a jog forrásainak az elemzése és saját tudása alapján döntést hoz. Ez a határozat azonban nem kötelező érvényű.



térhetnek vissza. Számos Korán-versben, ahol a kivándorlás fogalma szerepel, ez együtt jár a harc említésével.<sup>23</sup> Ugyanez a helyzet a *ḥadīṭ*okban is.<sup>24</sup>

Számos *ḥadīṭ* írja elő kötelességgként a *hiğrát*. Például az Ibn Ḥanbal által idézett egyik *ḥadīṭ* az iszlám öt alappillérelével párhuzamos parancsokat említ. Ezek a meghallgatás (*ṣamʿ*), engedelmesség (*tāʿa*), kivándorlás (*hiğra*), harc (*ğihād*) és közösség (*ğamāʿa*) szervezése.<sup>25</sup> Később a tudósok úgy értelmezték a hagyományokat, hogy a hódítások és az iszlám birodalom kialakulása után nincs többé szükség kivándorlásra, de az újból érvénybe lép, amint a körülmények megkívánják.<sup>26</sup> Azt az általános szabályt dolgozták ki, hogy a következő két helyzet kialakulása esetén kap a *hiğra* újra jelentőséget: 1) a *dār al-islām*-ból *dār al-kufr* lesz, vagy 2) a *dār al-islām*on kívül eső területen valaki felveszi az iszlámot.<sup>27</sup> Sokszor felmerült a kérdés, hogy kötelező-e a kivándorlás ilyen helyzetekben? A kérdésre adandó válasznál figyelembe vették, hogyan lett az iszlám országból a hitetlenek országa, és hogy mi a jogi státusa annak a muszlimnak, aki nem vándorol ki. Ezek a látszólag tisztán jogi kérdések azonban minden korban szigorúan kapcsolódnak a politikai-társadalmi viszonyokhoz.

### 2.2.3 A *hiğra* értelmezése a különböző irányzatokban

Az iszlám közösségen belüli háborúskodások (*fitna*, polgárháború) már az első négy kalifa alatt megkezdődtek. A muszlim közösség ellen lázadóknak meg kellett védeniük álláspontjukat az iszlám tanain belül, és igazolniuk kellett harcukat egy másik muszlim csoport ellen, hiszen a harc eredetileg csak a hitetlenek ellen volt megengedve. Ezért harcuk csak szent, vallási háború (*ğihād*) lehetett. Ahhoz, hogy soraikat erősítsék, szükséges volt felszólítaniuk követőiket, hogy vándoroljanak ki (*hiğra*) az ellenséges területről és csatlakozzanak hozzájuk a *ğihād*ban.

<sup>23</sup> Maga a *hiğra* és a *ğihād* szó nem fordul elő a Koránban; a *hāğara* igének a különböző alakjai összesen tizennégyyszer, míg a *ğāhada* ('harcol, törekszik') 27-szer. Ebből hat azoknak a medinai szúrákban előforduló verseknek a száma, amelyekben a kettő együtt szerepel: 2/218, 8/72, 74, 75, 9/20, 16/110. Közülük négyben (2/218, 8/72, 74, 75) ugyanaz a formula fordul elő: „akik hittek és kivándoroltak, s küzdöttek Isten útján...” (*inna llađīna āmanū wa-hāğarū wa-ğāhadū fī ṣabīl Allāh*). Egyben (9/20) hiányzik az „Isten útján (*fī ṣabīl Allāh*)”, míg a 16/110-ben részletesebben ki van fejtve ugyanez a gondolat, ezért a többi hely értelmezésénél is erre szoktak támaszkodni. Itt hiányzik az „akik hittek (*allađīna āmanū*)” kifejezés. A teljes vers így szól: „Azután az Urad azok számára, akik kivándoroltak, miután üldözték őket, majd küzdöttek és kitartottak, mindezek után a ti Uratok megbocsátó és könyörületes (*ğumma inna rabbaka li-llađīna hāğarū min ba'di mā futinū ġumma ġāhadū wa-ṣabarū inna rabbaka min ba'dihā la-ğafūrun raḥīmun*).

<sup>24</sup> Ld. erről Crone, *i.m.*, 356. skk.

<sup>25</sup> Ibn Ḥanbal, *Musnad*. IV. Ed. Muḥammad ʿAbd as-Salām ʿAbd as-Šāfi. Bayrūt, 1993, 130.

<sup>26</sup> Ezért vonatkozik tehát ez a *ḥadīṭ* Andalúziára.

<sup>27</sup> A modern világban ez a pont vonatkoztatható azokra is, akik önként elhagyják az iszlám világot és nyugatra vándorolnak.

Az iszlámon belül a legelső elégedetlenkedő csoportok a háridzsiták (*hawā-riġ*) voltak, akik a 657-es, 'Alī és Mu'āwiya között lezajlott sziffíni ütközet után elhagyták 'Alī táborát. Innen a nevük: 'akik kiváltak'. A háridzsiták úgy tartották, hogy mindenki, aki főbünt követ el, nem egyszerűen bűnös, akinek Isten vagy megbocsát, vagy akit kárhozatra küld, hanem hitetlen (*kāfir*). Ha a közösség vezetője követ el bűnt, akkor ő is hitetlen lesz.

A *ġihād* és a *hiġra* megindoklására meg kellett határozni az egyes területeket: az általuk bűnösöknek tartott muszlimok földje szerintük *dār al-kufr* egészen addig, amíg lakóikat újra vissza nem térítik a helyes muszlim útra. Ennek értelmében kötelező lett a kivándorlás onnan és a harc ellene. Véleményük szerint a hitetlennek tekintett uralkodó alattvalói is hitetlenek. Nem véletlenül nevezi számos arab köztudós a modern kor szélsőségeit 'napjaink háridzsitáinak', nézeteik hasonlósága miatt.

A mérsékelt háridzsiták, az ibáditák szerint nem számít minden terület az övékén kívül a hitetlenség földjének, de a kivándorlásra való képtelenség nem lehet ürügy a harctól való visszakozásra, hanem csak olyan akadály, amelyet le kell küzdeni és el kell távolítani. Általában mindegyik lázadó csoport úgy vélte, hogy a *hiġra* és a *ġihād* szoros kapcsolatban áll egymással, és megszakították kapcsolataikat azokkal, akik csak azért vándoroltak ki, hogy elkerüljék a *ġihādot*, vagyis csupán elmenekültek, nem kivándoroltak.

A tizenkettes (ún. imámita) síiták, akik mind az Omajjádok, mind pedig az Abbászidák alatt a kalifátus fő ellenzékének számítottak, nem helyezkedtek olyan szélsőséges álláspontra, mint a háridzsiták. Álláspontjuk a körülményektől függően változott, és sokkal megalkuvóbb volt. Ez érthető, ha ismerjük körülményeik különbségét: a háridzsita tanok a sivatagokban, a beduinok között volt elsősorban népszerű, ahol nem nagyon zavarták őket a birodalmi erők, míg a síiták együtt éltek a városokban a szunnitákkal, a legtöbb helyen kisebbséget alkotva. A legtöbb síita középutas volt, és azt a térséget, ahol ők is éltek, a 'fegyverszünet térségének' (*dār al-hudna*) tekintették, ahonnan nem kötelező a kivándorlás (hiszen nem is volt hova). A jemeni zaiditák ezzel szemben a kötelező kivándorlást tanították híveiknek, miután Jemenben 284/897-ben önálló államot alapítottak.<sup>28</sup> Az ő számukra a kivándorlás kötelessége egyet jelentett az igaz imámhoz (*al-imām al-mahdī*) való csatlakozással és az ő szolgálatával. Ennek egyértelmű kifejezése található például al-Manšūr imám (389–393/999–1003) életrajzában is. Arra a kérdésre, hogy hova kell kivándorolni, azt válaszolta: „Hozzám, s a halálom után a *hiġra* kötelessége mindaddig szünetel, míg egy új, igaz imám nem támad. ... A *hiġra* olyan, mint a többi vallási kötelesség (*farīda*) ...”. Említésre méltó azonban, hogy azok, akik egyszer már teljesítették ezt a kötelességüket, azaz kivándoroltak az imámhoz, tőle való

<sup>28</sup> Al-Aš'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-iḥtīlāf al-muṣallīn*. II. Ed. Muḥammad Muḥyī d-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. al-Qāhira, 1950, 137.

eltávozásuk után sem veszítették el a kivándorlás által nyert kegyet, amennyiben hozzá lojálisak maradtak.<sup>29</sup>

A 9. században sokáig uralkodó tanításnak számító mu'tazilita tanok szerint egy terület mindaddig a „hit területének” (*dār al-īmān*) tekinthető, amíg az igazhívőket nem kényszerítik arra, hogy hitetlen cselekedeteket kövessenek el vagy azokhoz beleegyezésüket adják. Addig nem kell kivándorolni sem, mondták.

A muszlimok többsége azonban nem követte a szélsőséges nézeteket. Azokat, akik a fennálló helyzetet minden körülmények között békésen elfogadták azért, hogy megmaradjon a muszlim közösség egysége, a szunnita vagy *ġamā'ī* ('közösségi') iszlám követőinek nevezik. Ők még akkor is elleneztek az uralkodó elleni lázadást, ha az nyilvánvaló bűnben és hitetlenségben élt. Mérsékelt álláspontjuk azon a *ḥadīṭ*on alapult, amelyik szerint a hívőnek küzdenie kell képességeinek megfelelően annak érdekében, hogy ne kövessen el bűnt, sem a kezével, sem a nyelvével. Ha azonban a körülmények vagy saját gyengesége folytán erre valaki képtelen, akkor legalább a szívében el kell határolódnia a bűntől. Ezt tekintették a hit leggyengébb szintjének.<sup>30</sup> A többségi nézet az volt, hogy a hit magasabb szintje megköveteli a *ġihād*ot, de ez közösségi kötelesség (*fard kifāya*), amelyben nem kell mindenkinek részt vennie, sem egyénileg megtennie. A *hiğra* azonban a közösség többségi álláspontja szerint is a *ġihād*-hoz kapcsolódó, vagyis közösségi kötelesség. Az egyetlen *hiğra*, amelyet egyénileg is el lehet végezni, az a szívbe való visszavonulás. A Korán szerint (például 22/78) is ott kell megtenni a nagyobbik *ġihād*ot, ez pedig mindenkinek a saját egyéni harca hite megőrzése érdekében.

Muḥammad Idrīs aš-Šāfi'ī (megh. 830), a šāfi'ita jogi iskola megalapítójának tekintett jogtudós szerint a *hiğra* nem kötelező mindenkire nézve, mert a Próféta is megengedte a beduin araboknak (*a'rāb*), hogy ha nem akarnak, ne költözzenek be Medinába. Szerinte a *hiğra* csak akkor válik kötelességgé, ha meghirdetik a *ġihād*ot, és akkor is csak abban az esetben, ha valaki képes rá. Aš-Šāfi'ī szerint egy muszlim megmaradhat a hitetlenek földjén (*dār al-kufr*), sőt, még a háború földjén (*dār al-ḥarb*, vagyis amely ellen *ġihād* folyik) is, amennyiben szabadon gyakorolhatja a vallását.

A málíkita jogtudósok többsége megegyezett aš-Šāfi'ival abban, hogy a *hiğra* nem kötelezettség Mekka meghódítása után. A 12. században, amikor Andalúziában már elkezdődött a *reconquista*, egy málíkita tudós, al-Māzirī (megh. 1141) *fatwa*ja azt a döntést tartalmazta, hogy szabad hátramaradni a hitetlenek földjén, ha valakinek jogszerű indoka van, és különösen akkor, ha célja az iszlám hit terjesztése vagy védelme. Ez semmiképpen sem befolyásolja vallási jogait és képességeit (mint bíró vagy tanú). Al-Wanšarīsī szerint

<sup>29</sup> Ld. W. F. Madelung, The Origins of the Yemenite hijra. In: *Arabic Felix: lumenosus Britannicus. Essays in Honour of A. F. L. Beeston on his Eightieth Birthday*. Ed. by A. Jones. Reading, 1991, 30.

<sup>30</sup> Muslim, *Šaḥīḥ*. al-Qāhira, é. n., *Kitāb al-Īmān*, I. 69.

még a nem muszlim uralkodó által kinevezett bíró ítéletei is érvényesek és végrehajthatók.<sup>31</sup> A Koránt magyarázó sevillai bíró, Ibn al-‘Arabī (megh. 1148) szerint a *hiğra* kötelező a hitetlenség, eretnokség és igazságtalanság földjéről, míg megengedhető, de nem kötelező az üldöztetés, járványok és pénzügyi bizonytalanság földjéről.<sup>32</sup>

A hanafita többségi szabály szerint amennyiben a pénteki szentbeszéd és ima megtartható, valamint meg lehet ünnepelni a nagy vallási ünnepeket (*‘īd al-aqḥā*, *‘īd al-fīṭr*), akkor az a terület az iszlám földjének tekinthető, ahonnan nem kötelező a *hiğra*.

#### 2.2.4 A *taqiyya* a Koránban

A Korán azonban a kivándorlásokon kívül egy másik lehetőséget is felvillant: ez a *taqiyya* (szó szerint óvatosság, félelem, valójában eltitkolás). Iszlám jogi terminológiaként a vallási előírások felfüggesztését jelenti, kényszer, illetve vésszély esetén. Kényszerítő körülmények esetén megengedett:

– a hit megtagadása:

16/106 (*an-Naḥl*)

„Aki megtagadja Istent, miután már hitt benne – kivéve azt, akit erre kényszerítenek, *de szíve el van telve hittel* – ..., arra Isten haragja lesújt.”

– a nem muszlimokkal való barátság:

3/28 (*Āl ‘Imrān*)

„Az igazhívők ne barátkozzanak a hitetlenekkel a hívők helyett! Akik így cselekszenek, azoknak semmi közük nincs Istenhez [és a magyarázók szerint Istennek sincs köze hozzájuk]. Kivételt jelent, ha tőlük [ti. a hitetlenektől] véditek magatokat [ezzel], félelemből.”

Ez a hely egyben magának a *taqiyya* szónak, pontosabban írásváltozatának az egyetlen előfordulása a Koránban.

– a tiltott ételek és italok fogyasztása:

6/119 (*al-An‘ām*)

„[Isten] részletesen elmagyarázta nektek, hogy mit tiltott meg nektek, kivéve ha rákényszerültök.”

5/3 (*al-Mā‘ida*)

„Meg lett tiltva nektek az elhullott állatok, a vér, a disznóhús ... De akit az éhség kényszerít, s nem a bűnre való hajlam, [annak számára] Isten megbocsátó és irgalmas.”

<sup>31</sup> Al-Wanšarīšī, *i. m.*, I. 100.

<sup>32</sup> Ibn ‘Arabī, *Aḥkām al-Qur‘ān*. I. Bayrūt, 1972, 486.

2/173 (*al-Baqara*)

„Csak az elhullott állatok, a vér és a disznóhús lett megtiltva nektek és az, amit nem Isten nevében áldoztak fel, de aki rákényszerül, nem vágyakozásból és nem túlkapásból, az nem követ el bűnt. Isten megbocsátó és irgalmas.”

## 2.2.5 A taqiyyara vonatkozó Korán-versek kommentárjai

16/106 (*an-Naħl*)

Muqātil ibn Sulaymān (megh. 767) szerint ez a vers azután nyilatkoztatott ki, hogy egy zsidó fiú, Ġabr, aki ‘Āmir ibn al-Ĥaḍramī szolgája volt, meghallván József és testvérei történetét, áttért az iszlámra, de az ura addig verte, amíg vissza nem tért a zsidó hitre.<sup>33</sup>

A muszlim tudósok többsége azonban egyetért abban, hogy a Korán 16/106 ‘Ammār ibn Yāsir szenvedései miatt lett lebecsátva. As-Suyūṭī ezt a verset kommentálva a következőket mondja: „A hitetlenek egyszer elfogták ‘Ammār ibn Yāsirt, és arra kényszerítették, hogy az ő hamis isteneiket imádjá és elítélje Mohamed prófétát. Oly mértékben alkalmaztak kényszert vele szemben, hogy ‘Ammār megadta magát és alávetette magát a követelésüknek. Azután, amikor visszatért Mohamed prófétához, elmondta neki, mi történt. Mohamed megkérdezte tőle: »Mit érzel a szívedben?« Erre ‘Ammār így válaszolt: »Teljes egészében elégedett vagyok Isten vallásával a szívemben.« Mire a Próféta azt mondta: »Ha a hitetlenek megint azt kérik tőled, hogy ezt mondd, mondd ezt.« Azután a következő vers lett kinyilatkoztatva: *an-Naħl* 106.”<sup>34</sup>

„Amikor ez az eset megtörtént ‘Ammārral, az emberek azt mondták a Prófétának: »Ó, Isten küldötte! ‘Ammār hitetlen lett.« Mohamed próféta így válaszolt: »Nem lehetséges. ‘Ammār tele van az iszlám iránti lelkesedéssel, a fejétől a lába ujjáig. Ez a lelkesedés átítatja a húsát és a vérét.« Kicsivel később ‘Ammār sírva jött el a Prófétához. Miután letörölte könnyeit, a Próféta azt mondta neki: »Mi történt? Ha a hitetlenek arra kényszerítenek, hogy megismételd ezeket a szavakat, akkor ismételd meg őket!«” Miután az előbb ismertetett eseményeket lejegyezte, al-Bayḍāwī így kommentálta őket: ez a vers a bizonyíték arra, hogy szabad hitetlen szavakat mondani kényszer hatására.<sup>35</sup> Al-Baġawī is ugyanezt mondja.<sup>36</sup> Közmegegyezés van arra nézve, hogy amikor

<sup>33</sup> Muqātil ibn Sulaymān, *Tafsīr*. Ed. ‘Abdallāh Maḥmūd Šaḥāta. al-Qāhira, 1969–1989, II. 488–489.

<sup>34</sup> Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *Tafsīr ad-durr al-manṭūr fī t-tafsīr al-ma‘tūr*. IV. Bayrūt, é. n., 132.

<sup>35</sup> ‘Abdallāh ibn ‘Umar al-Bayḍāwī, *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta‘wīl*. Bayrūt, 1988, ennél a versnél.

<sup>36</sup> Al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd al-Baġawī, *Ma‘ālim at-tanzīl*. Ed. Muḥammad ‘Abdallāh an-Nimr. Riyāḍ, 1997, *an-Naħl*, 106.

valaki hitetlen szavakat mond, akkor a szívében nem szabad ebbe belenyugodnia – olvashatjuk Faḥr ad-Dīn ar-Rāzīnál (megh. 1210).<sup>37</sup>

A síita koránkommentátor, aṭ-Ṭabarsī (megh. 1154) szerint a vers azokról a gyengékről szól, akik Mekkában maradtak (nem végezvén el a *hiğrát* a Prófétahoz). Üldözésnek (kísértésnek, *fitna*) lettek kitéve (*fatanū*), és kényszerítettek őket a hitehagyásra (*ridda*). Voltak köztük olyanok, akik a *taqiyyat* választották. ‘Ammār nyíltan elhagyta hitét, félelemből (*taqiyyatan*), majd kivándorolt Medinába. Aki úgy olvassa, hogy *futinū*, az úgy értelmezi, lelkiileg lettek megkísértve, amiért nyíltan megtagadták az iszlámot és a hit elrejtését választották szívében. Mindez a lelki zavarodottság annak a következménye volt, hogy még nem lett kinyilatkoztatva a Koránban az engedély a *taqiyyara*.<sup>38</sup>

3/28 (*Āl ‘Imrān*): *illā an tattaqū minhum tuqātan*

Muqātil a következőképpen magyarázza: „Kivéve, ha közöttük [a hitetlenek között] él [a muszlim], és úgy tesz félelemből, mintha barátkozna velük, hogy kedvezzen nekik.”<sup>39</sup>

Al-Buḥārī azt írja erről a versről a *Šaḥīḥ*ban, hogy a *tuqāt* és a *taqiyya* ugyanaz.<sup>40</sup> As-Suyūṭī<sup>41</sup> pedig megírja, hogy voltak, akik az utolsó szót *taqiyya*-nak olvassák. A síiták mindig így olvassák. Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī ennek az al-Buḥārī helynek a magyarázatához azt fűzi hozzá, hogy egyetlen igazhívő sem barátkozhat egy hittelennel, sem belsőleg, sem külsőleg, kivéve, ha félelemből, külsődlegesen barátkozik. Vagyis meg van engedve, hogy barátkozzék velük, de az ellenséges érzést a szívében meg kell őriznie.<sup>42</sup> Al-Bayḍāwī is azt mondja kommentárjában, hogy Isten mind külsőleg, mind belsőleg megtiltotta a hittelennel való baráti kapcsolat ápolását, kivéve akkor, ha félelemből teszi ezt, de akkor is csak külsőleg és csak abban az adott időben, amikor félnek. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī azt mondja, hogy nincs semmi rossz abban, ha valaki az óvatosság elvét gyakorolja akkor, ha egy hívő hitetlenek közé kerül, s az élete és a vagyona veszélyeztetve lesz általuk. Ilyen körülmények között el kell rejtenie ellenséges érzületét irántuk, amikor baráti szavakat mond, nem szabad, hogy a szíve megerősítse azt, amit mond. Az óvatosságnak nincs hatása az ember szívére, csak külsődleges hatása van.<sup>43</sup>

„Ennek [a versnek] az az értelme – írja kommentárjában aṭ-Ṭabarsī –, hogy ha a hitetlenek vannak fölényben és az igazhívők alávetettségben, és az igaz-

<sup>37</sup> Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *i. m.*, V. 564.

<sup>38</sup> Abū ‘Alī al-Faḍl b. al-Ḥasan aṭ-Ṭabarsī, *Mağma’ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān*. III. Bayrūt, 1986, 596–597.

<sup>39</sup> Muqātil, *i. m.*, I. 195.

<sup>40</sup> Abū ‘Abdallāh Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*. al-Qāhira, é. n., *tafsīr* Q 3/28.

<sup>41</sup> *I. m.*, Q 3/28.

<sup>42</sup> Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, *Faṭḥ al-bārī, šarḥ Šaḥīḥ al-Buḥārī*. Ed. ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abdal-lāh ibn Bāz et al. Bayrūt, 1989, *Kitāb at-Tafsīr*, XII. 313.

<sup>43</sup> Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Mağātib al-gayb al-muštahar bi-t-Tafsīr al-kabīr*. II. Istanbul, 1891, 626.

hívó fél, hogy ha nem egyezik velük a nézete és nem él együtt velük ellentmondás nélkül, békésen [akkor veszélybe kerülne az élete]. Ilyen esetben szabad nekik a szeretet kimutatása (*izhār*, tettetése) szavakban és a nekik való hizelgés félelemből (*taqiyyatan*) és önvédelemből anélkül, hogy hinne [lelkében] mindezekben. Ebben a versben bizonyíték van arra nézve, hogy a *taqiyya* meg van engedve a[z iszlám] vallásban, ha valaki félti magát. [Síta] társaink azt mondták, hogy minden körülmények között meg van engedve, ha kényszerhelyzet lép fel (*darūra*). Valószínűleg szükséges bizonyos fajta kedvesség és megbékélésre való törekvés, és semmiképpen sem jogosíthat fel egy másik muszlim megölésére. Különböző fajtái vannak [a *taqiyyanak*]: néha szükséges és kötelesség (*fard*) is, néha pedig megengedett, de nem kötelező, megint máskor csak épphogy kedvezőbb, mint az elhagyása, máskor a [*taqiyya*] elhagyása a kedvezőbb, még akkor is, ha a cselekvőjét [Isten] felmenti és megbocsát neki.”<sup>44</sup>

40/28 (*al-Mu'min*)

„A fáraó családjának egy hívő tagja, aki elrejtette a hitét, azt mondta: »Megölnétek egy embert azért, mert azt mondja, ‘az én uram az Isten’, jóllehet világos bizonyítékokkal jött a ti uratoktól? S ha ő hazudna, akkor a hazugságára rá hullana vissza. De ha az igazat mondja, akkor annak egy része, amivel fenyeget titeket, benneteket érne el. Bizony, Isten nem irányítja azt, aki tévelygő és hazug...«” Aṭ-Ta’labī azt írja, hogy „elrejtette a hitét a fáraótól és annak népétől, féltve az életét.”<sup>45</sup>

Al-Buḥārī *A kényszerítés könyvében*<sup>46</sup> hoz igazolásokat a *ḥadīṭ*okból arra, hogy aki gyenge, s a kényszer hatására megtagadja hitét, azt Isten nem bünteti meg.

## 2.2.6 A *taqiyya* magyarázatai<sup>47</sup>

Először a háridzsiták, majd a síiták szembesültek azzal a problémával, hogy vagy megpróbálják elhagyni az omajjád fennhatóság területét, vagy eltitkolják tanaikat. A háridzsiták a kivonulást választották, és elítélték az eltitkolást, a síiták viszont az eltitkolás mellett tették le voksukat.<sup>48</sup> Ez magyarázza, hogy a *taqiyya* megengedhetőségének és alkalmazása feltételeinek a vizsgálata a síita vallásfelfogás központi gondolata lett.<sup>49</sup> Bár magát a *taqiyya* szót elsősorban a

<sup>44</sup> Aṭ-Tabarsī, *i. m.*, I. 730–731.

<sup>45</sup> Aḥmad b. Muḥammad aṭ-Ta’labī, *al-Kašf wa-l-bayān*. VIII. Ed. Abū Muḥammad ibn ‘Āšūr. Bayrūt, 2002, 272.

<sup>46</sup> Al-Buḥārī, *i. m.*, *Kitāb al-ikrāh*.

<sup>47</sup> A *taqiyya* értelmezéseire ld. Abu-Sahlieh, *i. m.*, 418–445. A *taqiyya* használatáról ld. E. Meyer, *Anlass und Anwendungsbereich der takijja*. *Der Islam* 57 (1980) 246–280.

<sup>48</sup> A *taqiyya* folytonosságáról a síita Iránban ld. Cyrus Gordon, *The Substratum of Takijja in Iran*. *Journal of the American Oriental Society* 97 (1977) 192.

<sup>49</sup> Erről ld. részletesen Ignaz Goldziher, *Das Prinzip der takijja im Islam*. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 60 (1906) 213–226.

síiták használták, az általa jelölt fogalomhoz azonban a szunniták is számos esetben folyamodtak a muszlimok viselkedésének magyarázatára. A *taqiyya* jelentése „elrejtteni valakinek a vallását vagy hitét félelemből, miközben a szívében továbbra is hisz abban a vallásban, amelyet elrejt”, más szavakkal ez egyfajta önvédelem, amely kiterjed az illető életének, vagyonának, társadalmi helyzetének és hitének a védelmére. Az iszlám törvénye (*šarī'a*) szerint, ha egy ember két rosszal kerül szembe, melyek közül az egyik elviselhetetlen, akkor, hogy megmeneküljön a nagyobbik rossztól, el kell viselnie a kisebbiket.

Ahogy Fahr ad-Dīn ar-Rāzī írja kommentárjában, a *taqiyya* megengedhető a feltámadás napjáig. Ez azon az elven nyugszik, hogy az életet kötelező (*wā-ğib*) védeni a veszélytől, amit úgy értelmeznek a muszlim tudósok, hogy nem korlátozódik a Próféta korára. A szóban forgó szerző azt a kérdést is felteszi, hogy a *taqiyya* megengedhető-e az élet védelmén kívül a vagyon védelmére is. Válasza az, hogy valószínűleg igen.<sup>50</sup>

Ha az igazság megmondása veszélybe sodorhatja valakinek az életét, a vagyonát vagy a társadalmi helyzetét, akkor az illetőnek joga van – az iszlám jog alapján – ezeket olyan módszerekkel megvédeni, amelyek bizonyos körülmények között magukba foglalhatják azt, hogy az illető tartózkodik az igazság kimondásától.<sup>51</sup> Ugyanezen alapelv folytán engedélyezi az iszlám a döghús, illetve a disznóhús megevését is kényszerű körülmények (*darūra*) között, ha ezzel megmentheti a muszlim az életét, ahogy ezt a fent idézett Korán-példákban (6/119, 5/3, 2/173) láttuk.

Ibn Hağar al-'Asqalānī a *ḥadīṭ*ok magyarázatában a következő meghatározást adja a *taqiyya*ra: „Azt mondom, hogy a *taqiyya* jelentése az: óvakodjunk attól, hogy mások előtt nyíltan feltárjuk (*ihār*) a lelkünkben lévő hitet és mást.”<sup>52</sup>

Abū Ḥayyān nagy Korán-kommentárjában<sup>53</sup> így ír: „Ibn Mas'ūd azt mondta: keveredjete el az emberek közé, alkalmazkodjatok hozzájuk, létesítsetek velük kapcsolatokat, de [vigyázzatok, hogy] a vallásotokat ne érje kár!”

Mindezek alapján nemcsak a síiták, hanem számos szunnita vallástudós úgy értelmezi, hogy egy ember, ha elvesztené becsületét vagy életét, elrejtheti igazi hitét. Erre nézve a síiták legfőbb érve a Korán már említett helye (40/28) „... egy hívő, egy ember a fáraó népéből, aki elrejtette a hitét ...”, s ezt úgy értelmezik, hogy Isten általában véve megengedte a hívőknek, hogy elrejtseik hitüket.

<sup>50</sup> Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *i. m.*, IV. 170.

<sup>51</sup> A *taqiyya* ilyen célokból történő alkalmazására hoz 20. századi afganisztáni példákat L. Dupree, Further Notes on *taqiyya*: Afghanistan. *Journal of the American Oriental Society* 99/4 (1979) 680–682.

<sup>52</sup> Ibn Hağar al-'Asqalānī, *i. m.*, XII. 314.

<sup>53</sup> Muḥammad ibn Yūsuf Abū Ḥayyān al-Andalusī, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*. III. Ed. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawğūd et al. Bayrūt, 1993, 190.



### 2.2.7 Ibn Taymiyya taqiyya-értelmezése

A szunnita iszlámnak van egy irányzata, amely legátütöbben Ibn Taymiyyánál fogalmazódik meg a 14. század elején, s amely korlátozza a *taqiyya* használatát. A megszorítás nyilvánvalóan a síiták ellen irányul, mivel a muszlim közösségben ők azok, akik eltitkolják irányzatukat, a hitetlenek közti eltitkolás megengedésénél azonban már a korai mekkai korszakon kívül valószínűleg azokra a spanyolországi muszlimokra is gondolt, akik önhibájukon kívül kerültek keresztény uralom alá.

Ibn Taymiyya a következő *fatwat* hozta a Korán 3/28 versével kapcsolatban: „Ez a vers nem egyszerűen kivételt tartalmaz, hanem egy megszorított kivételt. Nem csupán tilos ezt a muszlimokkal szemben alkalmazni, de megtiltja a nem muszlimoknak való hazugságot is. Azt jelenti, hogy ha valaki vallási alapon ellenez valamely viselkedést, de olyan helyzetben van, hogy a nyílt elítélés veszélyeztetné az iszlámot vagy a muszlimok közösségét, akkor szabad hallgatni, de a hazugságot akkor is el kell kerülni.” Ez más szóval azt jelenti, hogy nem kötelező ilyen esetekben alkalmazni „a helyes megparancsolása és a helytelen megtiltása” elvét.<sup>54</sup> A lényeg tehát az, hogy a *taqiyya* nem alkalmazható muszlimokkal szemben, még egy igazságtalan uralkodóval szemben sem, illetve, hogy ha egy nem muszlim uralom alatt valaki a *taqiyyat* gyakorolja, akkor sem folyamodhat hazugsághoz. Ibn Taymiyya ezt a magas erkölcsiségű elvet saját életében gyakorta alkalmazta, melynek következménye a börtön volt (ott is halt meg).

A síiták természetesen ingerülten és határozottan visszautasították ezt a nézetet, hiszen alapjaiban támadja meg a síita *taqiyya* elvét és gyakorlatát, ami az igazságtalannak tartott szunnita uralom alatt élőknek saját (síita) hitük eltitkolására megengedte a szunnitákkal való kapcsolatot és a hazugságot is.<sup>55</sup>

A szunnita *madhhabok* közül a sáfíiták tartották úgy, hogy a *taqiyya* önvédelemből megengedhető muszlimokkal szemben is, amennyiben a muszlimok közötti helyzet hasonlóná válik a muszlimok és nem muszlimok közti helyzethez. Ilyenkor elfogadható a hazugság is, ha valaki saját életét vagy a vagyonát védi.<sup>56</sup>

### 3. Jogi döntések az andalúziai muszlimok helyzetére vonatkozóan

Az egyes korokban a különböző jogi irányzatokba vagy akár az iszlám egyes irányzataiba tartozó jogtudósok a körülmények között mást és mást engedtek meg, tiltottak, illetve különböző típusú jogi döntéseket (*fatwa*) hoztak. Az aláb-

<sup>54</sup> Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyya, *Minhāğ as-sunna an-nabawīyya fī naqd kalām aš-šī‘a al-qadariyya*. I. Ed. ‘Abdallāh Maḥmūd Muḥammad ‘Umar. Bayrūt, 1999, 213.

<sup>55</sup> A tizenkét imámos síiták felfogásáról ld. Etan Kohlberg, Some Imāmī-Shī‘ī Views on Taqiyya. *Journal of the American Oriental Society* 95/3 (1975) 395–402.

<sup>56</sup> Erről ld. <http://www.Answering-Ansar.org>, *Taqiyyah* 2008, 4.

biakban ezt vizsgálom a 13–16. században spanyolországi kisebbségben élt muszlimok viszonylatában. Először egy, a 13–14. században a Granadai Emírátságban élt jogtudós, Ibn Rabīʿ (megh. 1320) véleményét mutatom be, azután al-Wanšārīsī 1485-ből származó *fatwaját* ismertetem. E kettőben az a közös, hogy a Granada eleste előtti helyzetre vonatkozik, amikor az iszlám vallást nyíltan lehetett gyakorolni. Végül az 1510 körül, a négy egyiptomi vallásjogi iskola vezetője által kiadott *fatwak* teljes szövegét közlöm. Ekkor, Granada eleste után, már új helyzet állt elő, amelyben a muszlimokat kényszerítették a keresztény vallás felvételére.

### 3.1 Ibn Rabīʿ fatwaja

Ibn Rabīʿ *fatwajában*<sup>57</sup> kifejti, hogy a *hiğra* a háború földjéről kötelesség, és ellentétben más, mérsékeltebb málíkita nézetekkel, azt mondja, hogy csak a kivándorlásra való teljes fizikai képtelenség menthet fel valakit kötelességének teljesítése alól, a vagyon védelme nem. Keménységét azonban magyarázza az a körülmény, hogy a még muszlim uralom alatt maradt Andalúziában élt, a Granada alá tartozott Málagában, és joggal érezte úgy, hogy a granadai iszlám uralmat erősítenék a keresztény felsőbbség alóli kivándorlások. Ennek indoka, hogy a keresztények fennhatósága alatt álló területeket *dār al-ğarbnak* tekintette, nem pusztán *dār al-kufn*nak.

A kérdező, akinek az említett *fatwa* válaszol, jogosnak tekinti, hogy a keresztény területeken maradjanak azok a muszlimok, akik előzőleg is ott éltek, mert nekik (ekkor még) a keresztény uralkodók szerződésekben biztosították a szabad vallásgyakorlatot (a hit megvallását, az imát, a vallási adó összegyűjtését, a bűjtöt és a zarándoklatot). A sejk a *fatwaban* hangsúlyozza, hogy tilos a hitetlenek között élni, nekik hűséget fogadni és bízni a szavukban. Ezért a keresztényekkel kötött szerződések érvénytelenek.

Ibn Rabīʿ ezután azt igyekezik bebizonyítani, hogy keresztény uralom alatt egyetlen muszlim sem képes megfelelően teljesíteni azt, amit az iszlám őt alappillére előír. Ezután következik a döntő érv: az iszlám két hitvallása<sup>58</sup> arra utasítja a muszlimokat, hogy harcoljanak a hitetlenek ellen, annak érdekében, hogy helyreállítsák Isten szavának a felsőbbrendűségét, amelyet a két hitvallás összegez. Ezt úgy lehet elérni – mondja a *fatwa* –, hogy a keresztények vagy áttérnek az iszlámra, vagy alávetik magukat az iszlám uralmának. Csak akkor szabad köztük élni a muszlimoknak, amikor már megalázták és lealacsonyították őket. Azonban amikor muszlimok élnek keresztény uralom alatt, akkor Isten szava alacsonyabb rendű, s nem magasabb rendű lesz. Ugyanez vonatkozik a

---

<sup>57</sup> Ibn Rabīʿ *fatwaját* ld. P. S. van Koningsveld – G. A. Wiegers, The Islamic Statute of Muğejars in the Light of a New Source. *Al-Qantara* 17 (1996) 22–35.

<sup>58</sup> *Šahādatān*, azaz a muszlim hitvallás (*šahāda*) két része: 1. Nincs más isten, csak az egy Isten. 2. Mohamed Isten küldötte.

második pillérre, az imára is. Az iszlám előnyben részesíti a közösségi imát az egyéni imával szemben, mert az az Istenről való megemlékezést és istenimádásra való összejövetelt, azaz az iszlám nyilvános megvallását jelenti. Ha azonban a közösségi imát el kell rejtteni a hitetlenek elől, de azok hallják a hangját, akkor kigúnyolhatják, s ez elvesz tökéletességéből. Ha azonban a hangjukat lehalkítva végzik az imát, akkor ez csökkenti az ima tekintélyét.

Ibn Rabīr 15. századi követője Aḥmad ibn Yaḥyā al-Wanšarīsī (megh. 1508). Több évszázad magrebi és andalúziai jogtudósainak *fatwa*it gyűjtötte egybe tematikus kötetekbe *al-Mi'yār al-mu'rib* című művében. Ebben számos jogi döntés foglalkozik részletesen azokkal a muszlimokkal is, akiknek a hazáját elfoglalták a keresztények. Könyvében kifejti, hogy a keresztény uralom alatt félniük kell a muszlimoknak vallási életük megromlásától. A fontos és intelligens emberek nem esnek áldozatul ennek, de ki védi meg az egyszerűeket és tudatlanokat a keresztények mesterkedéseitől? Ezenkívül veszélyesek lehetnek a szexuális kapcsolatok és a házasságok is muszlim nők és az ellenség soraiba tartozó férfiak között. Az ilyen kapcsolatok hitehagyást jelentenek. Az is veszélyt hordoz magában, hogy azok, akik hosszú ideig együtt élnek az ellenséggel, követni fogják az ő életmódjukat, beleértve nyelvüket, ruházatukat és utálatos szokásaikat. A szerző szerint ez történt Ávila lakosaival is, akik teljesen elvesztették az arab nyelvet. Amennyiben az arab nyelv elvész, ugyanez történhet a vallási szertartásokkal is, amelyekben az arab kifejezések kimondása fontos helyet foglal el.<sup>59</sup>

### 3.2 *al-Wanšarīsī fatwaja (1485)*

Al-Wanšarīsī egyik *fatwaja* rávilágít arra, hogy a kivándorlást akkor is szükséges tartja, ha igaz muszlim emberről van szó, akinek ottléte a muszlim közösség szempontjából is fontos volna.

1485-ben a keresztények meghódították Marbellát. A korabeli spanyol krónikákból tudjuk, hogy a város békésen megadta magát azzal a feltétellel, hogy az ott maradóknak biztosítják a *mudejar* státuszt (azaz a szabad vallásgyakorlást), a többieknek pedig a szabad elvonulást. Az egyik ott maradt muszlim, aki a korábbi harcokban eltűnt testvérét kereste, időközben a közösség nélkülözhetetlen szószólója és tolmácsa lett. Miután azonban igazhitű muszlim akart maradni, jogi döntést kért a fezi muftitól, al-Wanšarīsītől, hogy maradhat-e. A válasz így szólt: „Minden igazhívőnek – aki hisz Istenben és az utolsó ítélet napjában – az a kötelessége, hogy erőfeszítéseket tegyen hite lényegének a megőrzésére oly módon, hogy eltávolodik és elmenekül az ellenséggel való együttéléstől.”<sup>60</sup> Az ellenség szó ebben a korban mindig a keresztény király-

<sup>59</sup> Ld. al-Wanšarīsī, *i. m.*, II. 140–141.

<sup>60</sup> Ld. al-Wanšarīsī, *i. m.*, II. 138.

ságokat jelölte. Miután a többieknek sincs joguk ott maradni, ezért nincs szükségük szószólóra sem.

### 3.3 *A moriszkók*

A nyílt vallásgyakorlás lehetősége azonban Granada eleste után (897/1492) hamarosan megszűnt. Az ottmaradt muszlim lakosság elvben – a korábbi *mudejar* népességhez hasonlóan – megkapta ugyan a szabad vallásgyakorlás jogát, de 1499 novemberében új érsek érkezett Granadába, Francisco Jiménez de Cisneros, aki merőben más feltételeket szabott.<sup>61</sup> Nincs okunk feltételezni, hogy hadjárata megkezdésekor Ferdinánd király eleve hamis ígéretekkel bírt volna rá egyes városokat a békés kapitulációra, hiszen addigra a *mudejar* státusz már több évszázada jól működött a félszigeten. A kereszténység hirtelen túlsúlya azonban más politikát engedett meg az uralkodóknak. Erre azért is volt lehetőség, mert a kereszténységben nem volt a nem keresztények számára stabilan biztosított státusz, hanem mindig az adott politikai helyzetnek megfelelő királyi dekrétumok határozták ezt meg, ellentétben az iszlámmal, ahol a *dimmī* státusz jól definiált jogokat biztosít a muszlim uralom alatt élő keresztényeknek és zsidóknak.

Az új érsek mindenáron erőltette az évszázadokkal korábban iszlámra áttért keresztények újra-keresztelését, valamint a muszlimok áttérését. 1502 februárjában a kasztíliai muszlimok három lehetőség közül választhattak: áttérés, kivándorlás, halál.<sup>62</sup>

Azokat az Ibériai-félszigeten élő muszlimokat, akik különböző kényszerek hatására 1499 és 1526 között áttértek a kereszténységre, illetve az ő leszármazottaikat, akik az 1609–1614-es kiűzetésig éltek Spanyolországban, ma *moriszkók* néven ismerjük.<sup>63</sup>

Idézzük fel, mit ír az 1499-ben történelekről egy korabeli, ismeretlen szerzőtől származó arab forrás, az *Aḥbār al-ʿaṣr*: „Ezután [a kasztíliai király] felszólította őket (azaz Granada lakóit) arra, hogy térjenek át a keresztény hitre, és erre a 904-es [A.H. = 1499 A.D.] esztendőben *kényszerítette* őket, s ők utálkozva vették fel azt a vallást, s egész Andalúzia keresztény lett. Senki nem volt ott többé, aki azt mondta volna »nincs más isten, csak az egy Isten és Mohamed az ő küldötte«, kivéve, akik ezt magukban mondták, az emberektől rejtve. A minaretjeikben az imára hívás helyett ettől fogva harangok szóltak, a mecsetjeikbe – Isten nevének említése és a Korán recitálása helyére – képek és

<sup>61</sup> Mahmoud Makki, The Political History of al-Andalus. In: *The Legacy of Muslim Spain*. I. Ed. by Salma Khadra Jayyusi. Leiden, 1992, 84.

<sup>62</sup> Ld. Muḥammad ʿAbdallāh ʿInān, *Dawlat al-islām fī l-Andalus. al-ʿAṣr ar-rābiʿ: nihāyat al-Andalus*. Abu Dhabi, 1997, 315. skk.

<sup>63</sup> Velük foglalkozik részletesen Mary Elizabeth Perry, *The Handless Maiden. Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain*. Princeton–Oxford, 2007.

kereszttek kerültek. Ó, mennyi síró szem és fájó szív volt ott, és mennyi *gyenge és felmentett ember*, akik nem voltak képesek *kivándorolni* és muszlim testvéreikhez csatlakozni. A szívük tűzben égett, s a könnyeik patakokban folytak, miközben fiaikat és leányaikat nézték, ahogy a keresztet imádják, bálványok előtt borulnak le, disznóhúst esznek és nem előírás szerint levágott állatok húását, bort isznak, ami a legvisszataszítóbb és legtiltottabb cselekedetek forrása, ők pedig nem képesek őket ebben megakadályozni, se nem tudják ezt megtiltani nekik vagy visszatartani őket. Ha valaki mégis ezt tette, annak a leg súlyosabb büntetésben volt része. Nincs ennél keserűbb csapás, hatalmasabb szerencsétlenség, nagyobb tragédia. Andalúziában teljesen kialudt az iszlám és az igaz hit.”<sup>64</sup>

Az andalúziai kereszténységre áttért muszlimok különböző formákban ránk maradt történetei és mítoszai megörökítették azt a szomorú életérzést, amely egykori dicsőséges vallásuk és kultúrájuk megcsonkított és átalakított emlékei, így épületek, emlékművek és mecsetek láttán fogta el őket. A vallásuk és kultúrájuk gyakorlását megtiltó rendelkezések fájdalmasak voltak számukra lelkileg. Miután arra kényszerültek, hogy áttérjenek a kereszténységre, ha meg akartak maradni ebben az új spanyol királyságban, ezek az emberek elvesztették vallási vezetőiket és mecseteiket. Azok a keresztény képek, amelyek a templomokat díszítették, bálványoknak tűntek a szemükben. Muszlim neveiket ki kellett cserélni keresztényekre, a vallásuk alapjául szolgáló szigorú egyistenhitet a szentháromság tanára, amelyet politeizmusnak tartottak. Néhány éves „kegyelmi állapot” megszerzése után nem beszélhettek arabul és nem írhattak arab vagy *aljamia*<sup>65</sup> írással. A királyi és egyházi tisztségviselők betiltották nemcsak dalaikat és táncaikat, de fürdőiket is. Tiltottak voltak még magánéleti szertartásaik is, amelyeket születéskor, házasságkötéskor és halálozás esetén szoktak tartani. Ahogy az inkvizíció fokozta a moriszkók üldözését, még a főzési és étkezési szokásaik is gyanúsakká váltak, a hitehagyás, vagyis a régi vallásukba való visszacsúszás jeleként. Miután nem tudták kifejezni magukat egykori vallásukon és kultúrájukon keresztül, úgy érezték magukat, mint akiket megcsonkítottak. Méltánytalannak és igazságtalannak találták mindezt, különösen annak a fényében, hogy a keresztény királyok 1492-ben, amikor Granada megadta magát, a kapitulációs szerződésben szabad vallásgyakorlatot ígértek nekik. Nem csoda tehát, ha az újonnan áttértek a remény forrását találták titokban tartott muszlim vallási hitükben, s ez hatalmas motivációs erő volt számukra identitásuk megőrzésében és az elnyomással szembeni ellenállásukban.<sup>66</sup>

Az életük megmentése érdekében színleg keresztény hitre tért muszlimokat azonban kétségek gyötörték tettük helyességét illetően, és ezért jogi döntést

<sup>64</sup> Kiadta Müller (Göttingen, 1863, 54–56), idézi ‘Inān, *i. m.*, 320–321.

<sup>65</sup> Az *aljamia* arab írásos spanyol nyelvű dokumentumok neve volt.

<sup>66</sup> A moriszkók életéről részletesen ld. Perry, *i. m.*

kértek 1504 decemberében (910. rağab) ‘Ubaydallāh Aḥmad ibn Bū Ğum‘a al-Mağrāwī (al-Wahrānī) oráni muftitól, aki *fatwájában* megengedte az áttértek, vagyis a moriszkók számára a *taqiyya*, azaz a hit eltitkolásának az alkalmazását mindaddig, amíg üldöztetésben van részük, a következőképpen:

- leborulhatnak bálványok előtt (azaz a szentképek előtt)
- a közösségi imát (*ṣalāt*) burkolt gesztusokkal helyettesíthetik
- a rituális tisztaságot (*wuḍū’*) felfüggeszthetik (elég a tisztálkodásra egy mozdulattal utalni)
- ihatnak bort, ha nem élvezik
- ehetnek disznóhúst és minden más tiltott ételt, de csak akkor, ha azokat továbbra is tisztátalannak tartják
- uzsorakamatot elfogadhatnak, de a hasznot a szegényeknek kell adniuk
- végső esetben fennhangon még hitüket is megtagadhatják, de szívükben ennek ellenkezőjét kell állítaniuk.<sup>67</sup>

### 3.4 A négy fő vallásjogi irányzat (mağhab) egyiptomi bírónak 1510 körül a keresztény uralom alatt élő muszlimokra vonatkozó előírásokkal kapcsolatban feltett kérdések és az azokra adott válaszok<sup>68</sup>

#### 3.4.1 A kérdések

(1) Azokat a muszlimokat illetően, akik keresztény alávetettségben élnek (*mu-dağğan, mudejar*), s akiket a hitetlenek megakadályoznak, amikor ki akarnak vándorolni az iszlám országaiba, ugyanakkor azt a muszlimot, akit elfognak a kivándorlási kísérlet közben, rabszolgaságba vetik, s elveszik mindenét valamennyiüknek, a kérdés pedig az: szabad-e a kivándorolni akaró muszlimnak kitennie magát ennyi veszélynek, vagy meg van neki engedve, hogy elhalassza a kivándorlást, s csak akkor vándoroljon ki, amikor ezt biztonságosan meg tudja tenni a személyét és a vagyonát illetően. S meg van-e neki parancsolva a kivándorlás, ha csak a vagyona van veszélyben, az élete nem, vagy pedig elköltse-e egész vagyonát, vagy annak egy részét a kivándorlás céljára. Ha válaszuk az, hogy csak annyit kell költeni a kivándorlásra, ami még nem emészt

<sup>67</sup> A teljes szöveget közli ‘Inān, *i. m.*, 302–344; továbbá L. P. Harvey, *The Political, Social and Cultural History of the Moriscos*. In: *The Legacy of Muslim Spain*. I. Ed. by Salma Khadra Jayyusi, Leiden, 1992, 209–210 és Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *La migration dans la conception musulmane*. *Oriente Moderno* 13 (74)/7–12 (1994) 232, további hivatkozások: uo., 48. jegyzet.

<sup>68</sup> A *fatwak* arab szövegét kísérő tanulmánnyal együtt közli P. S. van Koningsveld – G. A. Wiegers, *Islam in Spain During the Early Sixteenth Century. The Views of the Four Chief Judges in Cairo*. In: *Poetry, Politics and Polemics. Cultural Transfer between the Iberian Peninsula and North Africa*. (Orientations, 4.) Ed. by Otto Zwartjes – Geert Jan van Gelder – Ed de Moor. Amsterdam–Atlanta, 1996, 133–152.

fel teljesen a vagyonukat, akkor mondják meg, hogy mekkora az a rész, amely még nem emészt fel a teljes vagyont.

(2) Mi a szabály azokra nézve, akikre vonatkozik a zarándoklat kötelessége és ezt csak azzal a feltétellel tudják megtenni, hogy más muszlimot vagy muszlimokat biztosítékként hátra kell hagyniuk, hogy okvetlenül visszatérjenek a keresztény területekre. Mi a válasz: végezze-e el a zarándoklatot és térjen vissza, vagy maradjon muszlim területen, jóllehet ezzel veszélyeztetné a biztosítékként hátrahagyott személyek szabadságát vagy vagyonát.

(3) Meg van-e engedve a köztük élő vallástudósoknak, hogy elhalasszák a kivándorlást még akkor is, ha el tudnának menni, azért, hogy megóvják a keresztény országokban élő muszlimok hitét, és megerősítsék őket vallásukban, félve, hogy a hitük romlana, s hogyha eltávoznának tőlük, akkor a tudatlanság uralkodna közöttük, mivel ők azok közül valók, akiknek nincs lehetőségük az elmenetelre. Vajon elveszítenék-e vallási hitelességüket ezek a vallástudósok, amennyiben maradnak, jóllehet csak azért maradnának, hogy a muszlimok egy nagyobb csoportjának a vallási érdekeit megóvják?

(4) Mi az iszlám jog döntése arról az emberről, aki a keresztények országában élt, kivándorolt egyedül, gyerekei nélkül, teljesítve Isten parancsát, majd féltetni kezdte a gyerekeit, és vissza akart térni a keresztények országába, hogy megmentse a gyerekeit? Meg van-e engedve neki, hogy ezt tegye vagy nem, mint ahogy megengedett a háború földjére utazni azzal a céllal, hogy valaki megmentsen egy foglyot?

(5) Szabad-e vagy nem kifejezni a tiszteletreméltó Koránt nem arab nyelven, hogy azok is megértsek, akik nem tudnak arabul? S ha a második nézetén vannak, akkor ez (pusztán) utálatos (*makrūh*) vagy tilos (*muḥarram*)? Szabad-e egy közösség prédikátorának a pénteki szentbeszédet arab nyelven megtartania azoknak, akik nem értenek arabul, majd megmagyaráznia saját szavait nem arab nyelven? Van-e valamilyen különbség vagy nincs aközött, aki szavanként magyarázza a szentbeszédét, vagy aki előbb elmondja mindkét pénteki szentbeszédet arabul, s csak azután magyarázza meg idegen nyelven, s mindezt a szószékről teszi?

Magyarázzátok meg nekünk mindezt részletesen, a lehető legtöbb példával és illusztrációval! Isten tartson meg benneteket világító lámpaként és őrizze meg reményeteket! Áldja meg az Isten a mi urunkat (*mawlānā*), Mohamedet és az ő családját!

### 3.4.2 A málíkita imám válasza

Dicsőség Istennek! Istenem, adj ihletet, hogy helyesen válaszolhassak!

(1) Meg van engedve neki, hogy elhalassza a kivándorlást, ha biztonságban érzi (a keresztények országában) az életét és vagyonát. Sőt, még elő is van írva számára a maradás, nehogy megkockáztassa vagyonának elvesztését és saját

maga fogságba esését, mert ezt nem szabad megtennie. Ha félti a vagyonát, de az életét nem, akkor is meg van engedve neki a maradás, a Próféta szavai alapján: „Akit megölnék, miközben a vagyonát védelmezi, az mártír”. Tehát harcolnia kell még akkor is, ha [ez azzal a veszéllyel jár, hogy] megölik. Éppen ezért joga van elhalasztania a kivándorlást, [mivel a kivándorlás nem az az eset, mint amikor valakire rátámadnak, s szándékosan senki sem teheti ki magát veszélynek]. Joga van vagyonának egyharmadát a kivándorlásra költenie, mivel ez az a rész, amellyel szabadon rendelkezik jótékonyság, önkéntes hagyatékozás vagy fogadalom céljaira, de többet nem szabad.

(2) Az előírás arra vonatkozóan, akinek az előzőekben említett körülmények között kötelező a zarándoklat az, hogy utána térjen vissza és ne veszélyeztesse mások szabadságát és vagyonát.

(3) A vallástudósoknak el szabad halasztaniuk a kivándorlást annak érdekében, hogy [segítsék] megőrizni a muszlimoknak az [iszlám] tanait. Sőt, kötelességük is, hogy így tegyenek, ha úgy tudják, hogy a[z iszlám] tanai nem maradnának fenn közöttük, [ha elhagyják őket]. Aki azt teszi csupán, ami a kötelessége, annak a vallási hitelessége nem sérül.

(4) A szóban forgó személy visszatérhet gyerekeihez, ha félti a biztonságukat. A Próféta ugyanis azt mondta: „Egy férfi már akkor is bűnt követ el, ha elhanyagolja azokat, akik rá vannak bízva”. Mert ha kár éri őket vallásukban, vagy vagyonukban vagy személyükben azért, mert elhagyta őket, akkor az hanyagság, ami bűn.

(5) Nem szabad a Koránt más nyelven recitálni annak, aki képes rá, csak arabul. Kivételt képez a tanár, aki a tanítványának magyaráz, mert az nem is tudna máshogy tenni. Az, aki tud arabul, nem prédikálhat más nyelven, kiváltképp azért, mert a prédikáció (a délutáni ima) két egysége (*rak'a*) helyett van. Az imám, aki tudja arabul recitálni a Koránt [saját maga számára], az nem recitálhatja más nyelven másoknak sem. Ami a nem arabul történő magyarázatot illeti, akár egyben, akár apránként, az a péntek [szent] hagyománya ellen van.

De Isten tudja csak, hogy mi a helyes! Elmondta és leírta Yahyā Muḥyī d-Dīn al-Mālikī. Isten bocsásson meg neki és a szüleinek egyaránt!

### 3.4.3 A hanbalita imám válasza

Dicsőség Istennek, aki a helyes (válaszra) vezet!

(1) A háborús területről való kivándorlás tekintetében az emberek három csoportra oszthatók:

Az elsőbe azok tartoznak, akik kötelesek [ezt megtenni], vagyis azok, akik képesek arra, hogy ezt megtegyék, akik nem mutathatják ki nyíltan a vallásukat, vagy nem tudják szabadon gyakorolni vallási kötelezettségeiket, amennyiben a hitetlenek között maradnak. Ezeknek kötelességük a kivándorlás, mivel Isten azt mondta (Korán, 4/97): „Bizony azoktól, akik[nek a lelkét] az angya-



lok magukkal viszik [haláluk után], akik a saját maguk [lelkük] elleni bűnben [haltak meg], azt fogják kérdezni [az angyalok]: Miben voltatok [vallásotok dolgában]?”, egészen a vers végéig. Ebben erőteljes fenyegetés van, ami jelzi a [kivándorlás] kötelező jellegét. Ugyanis a vallási kötelezettségek teljesítése kötelező azokra, akik képesek rá. A kivándorlás (*hiğra*) pedig [ebben az esetben] a szükségszerű [előfeltétele] a kötelesség teljesítésének. Ami nélkül a kötelezettség nem teljesíthető, az maga is kötelező.

A második csoportba azok tartoznak, akik nem kötelesek emigrálni, vagyis azok, akik nem tudják megtenni, akár betegség miatt, akár azért, mert kényszerítik őket maradásra [a keresztények országában], vagy más ehhez hasonló [körülmény miatt]. Az ő számukra nem lehetséges a kivándorlás, mert Isten azt mondta (Korán 4/98–99): „Kivéve a gyengéket [a férfiak, nők és gyerekek közül].

A harmadik csoportba azok tartoznak, akiknek javasolt a kivándorlás, de nem kötelező, vagyis, akik képesek rá, de nyíltan gyakorolhatják a vallásukat a hitetlenek földjén. Ebben az esetben a kivándorlás javasolt számukra, mert akkor háborút tudnának viselni ellenük, és segíteni tudnák muszlim testvéreiket, megnövelve létszámukat. Ez ugyanakkor mentesítené őket a hitetlenekkel való keveredéstől, számuk növelésétől és attól, hogy helytelen dolgokat (*munkar*) kelljen megfigyelni közöttük. Azonban a kivándorlás nem kötelező számukra, mivel tudják gyakorolni vallási kötelezettségeiket kivándorlás nélkül is. ‘Ab-bās, a próféta nagybátyja velük [ti. a kivándorolni nem tudó muszlimokkal] maradt Mekkában annak ellenére, hogy muszlim volt.

Az, akinek kötelező lenne kivándorolnia, mert képtelen nyíltan gyakorolni vallását, de csak úgy képes rá, hogy ezáltal elvesztegeti vagyona oly nagy részét, hogy az már tönkreteszi őt, fel van mentve a kivándorlás alól. Ami azt illeti, hogy mekkora összeg elköltése számít olyan nagynak, hogy az már anyagi romlást jelent, azt mindig a helyi szokások határozzák meg.

(2) Ami azt a személyt illeti, aki nem képes kivándorolni, de lehetősége van a mekkai zarándoklat elvégzésére: ha a hitetlenek megengedik neki ezt, azzal a feltétellel, hogy vissza kell térnie hozzájuk, akkor térjen vissza, amennyiben az engedélyt adó személy férfi volt, nem pedig nő.

(3) Nem vesztí vallási hitelességéből és nem vádolható az, aki a hitetlenek országában marad, amennyiben nyíltan gyakorolhatja vallását, elvégezheti az iszlám szertartásait és taníthatja a vallási előírásokat azoknak a foglyoknak és másoknak, akik közöttük élnek.

(4) Ha valaki gyermekei nélkül vándorol ki, majd fél, hogy bajba kerülhetnek és vissza akar térni, hogy kiszabadítsa őket, és biztos benne, hogy ő maga ezzel nem kerül bajba, és nem fenyegeti veszély az életét, akkor visszatérhet. Ha nem így van, akkor nem térhet vissza.

(5) Ami a Korán nem arab nyelvre történő fordítását illeti, az tilos, mivel a csodálatos jellege a szavakban és a mondatszerkezetekben van, s ez elvész egy nem arab nyelvre történő fordítás során. Ami a pénteki prédikációt illeti, annál

is kötelező, hogy arabul legyen. Nem arab nyelven prédikálni nem szabad. A válasz igen, ha az arab nyelvű prédikációt befejezi, majd az értelmét meg akarja magyarázni a jelenlévő nem arab anyanyelvűek számára. Mindez akkor van így, ha a péntek[i szertartás] nem lesz tökéletes, csak velük [azaz a nem arab anyanyelvűekkel, mert bizonyos számú embernek részt kell venni a szertartáson ahhoz, hogy a *ḥuṭba* érvényes legyen].

De Isten tudja, hogy mi a helyes! Aki ezt írta, annak szüksége van az ő kegyeire. Aḥmad ibn ‘Alī al-Ḥanbalī, a tiszteletreméltó és megtisztított törvény szolgája a két nemes szentélyben (Mekkában és Medinában), majd Egyiptom földjén, kérve Isten bocsánatát, áldva és örök üdvösséget kérve a Próféta.

#### 3.4.4 A *sáfi*ita imám válasza

Dicsőség Istennek! Ó Istenem, vezess engem a Te engedéllyel azokban a dolgokban, amelynek az igazságára nézve eltérnek a nézetek.

(1) Természetesen meg van engedve a fent említett személynek, hogy elhassza az említett kivándorlást addig, amíg erre megfelelő módot talál. A kivándorlás kötelezettségének a feltétele az, hogy biztonságban legyen személye és vagyona. Azt mondta aš-Šāfi‘ī: Isten küldöttének a hagyománya (*sunna*) jelzi, hogy a kivándorlásra képes személy csak akkor lesz köteles kivándorolni, ha el akarják téríteni vallásától abban az országban, amelyben áttért az iszlámra.

(2) Annak, akinek kötelező a zarándoklat, szabad olyan módon elmenni zarándoklatra, ahogy az a kérdésben meg van említve, és visszatérnie az említett országba.

(3) Meg van engedve a tudósoknak, sőt kötelező számukra, hogy az említett országban maradjanak, hogy hasznára legyenek az ott élő muszlimoknak. Aš-Šāfi‘ī *al-Umm* című művében ezt mondja: Isten küldötte megengedte Mekka népének, miután áttértek az iszlámra, hogy ott maradjanak, amennyiben nem félnek attól, hogy eltántorítják őket vallásuktól. Köztük volt ‘Abbās ibn ‘Abd al-Muṭṭalib és mások. A Próféta megparancsolta seregeinek, hogy mondják azt azoknak, akik áttértek az iszlámra, hogy „ha kivándoroltok, akkor ugyanolyan jogaitok vannak, mint a kivándorlóknak, ha maradtok, akkor ugyanabban a helyzetben vagytok, mint a beduin muszlimok”. Természetesen csak olyan választás elé állíthatta őket, amelyek meg vannak engedve számukra. Ibn ‘Abdallāh al-Barr mesélte, hogy al-‘Abbās levelet írt Isten küldöttének a többistenhívókról szóló híradásokkal. A mekkai muszlimok erősebbek lettek az ő jelenléte révén. Szeretett volna csatlakozni Isten küldöttéhez [Medinában], de a Próféta azt írta neki: „Jobb, ha te Mekkában tartózkodsz”.

(4) Megengedhető a visszatérés az említett gyerekek miatt.

(5) Nem szabad nem arab nyelven recitálni a Koránt, mert akkor elvész belőle az a csodálatosság, amely az arab mondatfűzésből következik. Ha van a tömegben olyan, aki jól tud arabul, az prédikáljon arabul, ne pedig más nyel-

ven. Elég a többieknek, ha tudják, hogy a prédikáló intést mond nekik. Ha pedig nincs köztük senki, aki jól tudna arabul, akkor mondjon prédikációt egyikük a saját nyelvén. Egyikőjük köteles megtanulni arabul. Ha letelik annyi idő, ami elegendő a tanulásra, s mégse tanult meg senki közülük arabul, akkor ezzel mindannyian bűnösök lesznek ezáltal, és nem tarthatnak többé pénteki szertartást, hanem csak egy közönséges déli imát.

Azonban a Magasságos Isten tudja jobban, hogy mi a helyes. Mindezt leírta: Muḥammad b. ‘Alī al-Qādirī aš-Šāfi‘ī. A Magasságos Isten bocsásson meg neki és a szüleinek, és legyen engedelkeny valamennyi muszlimmal szemben. Áldja meg az Isten a mi urunkat, Mohamedet és a családját, meg a társait és adjon nekik örök üdvösséget.

### 3.4.5 A hanafita imám válasza

Dicsőség Istennek.

(1) Nincs kötelezve, hogy ezt [ti. a kivándorlást] megtegye, hanem szabad neki később elvégeznie a kivándorlást. Nincs neki megparancsolva a kivándorlás, ha félti a vagyonát. Sem neki, sem másnak [a családjából] nincs megparancsolva az, hogy annyit költson a vagyonából a kivándorlás céljaira, hogy ezzel tönkremenjen.

(2) Lehetősége van a zárandoklatra annak, aki a kérdésben említve van és nem késleltetheti ezt azzal, hogy letelepedik a muszlimok területén.

(3) A vallási embereknek az említett oknál fogva joguk van hátramaradni [és csak később elvégezni a zárandoklatot]. Esetleg még azt is mondhatja valaki, hogy ez az ő sajátos vallási kötelességük. A vallási hitelességük nem sérül ezzel.

(4) Aki a kérdésben említett módon félti a gyerekeit, az visszatérhet hozzájuk az említett módon, s nincs megtiltva a visszatérés.

(5) A nemes Korán értelmének megmagyarázása lehetséges nem arab nyelven anélkül, hogy ez jogilag a visszataszító (*makrūh*) kategóriájába esne. Szabad a prédikátornak azt tennie, ami említve volt, különösen akkor, ha nem képes arabul beszélni és a szándékát közölni.

De Isten mindent jobban tud. Leírta ezt ‘Abd al-Barr ibn Ishāq al-Ḥanafī.

## 4. Konklúzió

Amint láttuk, a Korán mind a kivándorlást (*hiğra*), mind pedig a hit eltitkolását (*taqiyya*) elismeri és elfogadja. Nem bátorítja a muszlimokat arra, hogy hitük megvallásáért életüket áldozzák, de arra sem, hogy nem muszlim uralom alatt éljenek. Ezért leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy a jogtudósok véleménye szerint amennyiben a muszlimnak lehetősége van a kivándorlásra, akkor a Koránt követve ne éljen olyan területen, ahol nem élhet az iszlám jog előírásai alapján, ha viszont a kivándorlásra nincs mód, akkor élhet a hit eltitkolásának

az eszközével. A Korán azonban csak a lehetőségeket mutatja meg, a konkrét helyzetekben a tényleges döntéseket a jogtudósoknak, ill. a *fatwakat* hozó mufik véleménye alapján maguknak az érintett muszlimoknak kell meghozniuk.

A *fatwak*, mint láttuk, egyáltalán nem pusztán szörszálhasogató jogi okoskodások, mint ahogy azt sok nyugati kutató gondolja. Már maguk a kérdések is komoly történeti forrásértékkel bírnak, mert sok mindent megtudhatunk belőlük a keresztény uralom alatt élt muszlimok, illetve a látszólag áttért „újkeresztények” életéről, problémáiról. Láthatjuk belőlük az egyén és a közösség, a vallási kötelességek teljesítése és a vagyoni helyzet megóvásának dilemmáit. A válaszok két területre is fényt vetnek. Az egyik az, hogy mit tartanak az iszlám szakértői, tudósai a vallásgyakorlás legfontosabb alapelveinek, amelyekből nem lehet engedni a hit elvesztése nélkül. Ilyen például a vallástudós (*‘ālim*), a bíró (*qāḍī*), valamint az előimádkozó (*imām*) személyének a vallás-erkölcsi feddhetetlensége, a péntek déli közösségi ima előírásainak a betartása és az arab nyelv használata. Ezenkívül megismerhetjük belőlük az egyes vallásjogi és rituális iskolák különböző felfogását is.

Az andalúziai muszlimok szorongatott helyzete végül persze máshogy „oldódott meg”, mint ahogyan az a 16. század elején látszódott. Míg a kairói *fatwak* idején a zarándoklat elé is akadályokat gördítettek a keresztény hatóságok, és általában véve akadályozni kívánták a kivándorlást, addig száz évvel később, 1609 és 1611 között erőszakkal eltávolították hazájából valamennyi egykori muszlimot.

## **On *taqiyya* and *hijra* in Andalusian Islam**

Kinga DÉVÉNYI

The paper examines the reactions of Andalusian Muslims after 1085 to being subjugated to Christian rule together with the responses they got from Andalusian and North-African lawyers to their questions relating to the changed circumstances. The main points discussed are the consequences of reconquista for Andalusian Muslims; the teachings of the Quran and the Hadith on living in minority in Mecca; *dār al-islām* and *dār al-ḥarb*; *hijra* in the Quran and its different interpretations; *taqiyya* in the Quran and its different interpretations; Ibn Taymiyya on *taqiyya*; legal rulings concerning Andalusian Muslims living under Christian rule (the *fatwas* of Ibn Rabīʿ and al-Wanšarīsī) and the position of the Moriscos. In the end, the *fatwas* of the Egyptian chief judges of the four legal schools concerning the religious prescriptions for Muslims living under Christian rule are treated.

Tamás Gábor

## A megközelítés buktatói: Ishāq b. Ibrāhīm a középkori arab kultúrában

A Kr. u. 10. században élt bagdadi írnok, Ishāq b. Ibrāhīm b. Wahb al-Kātib (megh. 935 után)<sup>1</sup> egyetlen munkával ismert az arab irodalom történetében. Ez a *Burhān fī wuġūh al-bayān*.<sup>2</sup> Ez a munka Aḥmad Maṭlūbnak és Ḥadīġa Ḥadī-  
tīnnek köszönhetően 1967 óta érhető el kritikai kiadásban.<sup>3</sup> Éppen ezért talán meglepő, hogy ismereteink szerint mindeddig sem az arab világban, sem a nyugati arabisztikában nem készült monográfia róla, miközben számos tanulmányban használják, sőt néhányan kísérletet tettek átfogó értékelésére is. Mindebből kiderül, hogy a szaktudomány értékes könyvnek tartja: mint látjuk majd, jó néhány szakterületen kitüntetett forrásnak számít. Ezek alapján szükségesnek látszik a mű teljes tartalmát feltáró és értékelő elemzés elvégzése. Az alább következőkben a könyv recepciójával kívánok foglalkozni. Ez a lépés mindenképpen szükséges egy monografikus munka jövődöbeli elkészítéséhez.

A könyv első, 1933-as megjelenése csonka kéziraton alapult.<sup>4</sup> A mű saját szövege szerint négy nagy részből áll, amelyek közül az utolsó hiányzott. Ez természetesen kihatott a szöveg értelmezésére is. Az 1949-ben előkerült másik, immár teljes kézirat ismeretében arra számíthattunk volna, hogy a korábbi értékelés módosul, ám a gyakorlatban ez mindeddig nem történt meg. Mint később látjuk majd, tovább él az első kiadás alapján kialakított álláspont: az arabisztikában használatos kézikönyvek a teljes mű általános bemutatása során az első kiadás szerkesztője, Ṭāhā Ḥusayn véleményét követik. Ő a görög retorikai hagyomány muszlim recepciója eseteként mutatta be Ishāq b. Ibrāhīm munkáját.<sup>5</sup> Álláspontja legvilágosabban abban fejeződik ki, hogy felülírta a kéziratban egyébként megtalálható címet és *Naqd al-naṭr*ként (A próza kritikája) jelentette meg. Így Qudāma b. Ġaʿfar (megh. 940 k.) *Naqd al-šiʿr* (A köl-

---

<sup>1</sup> Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*. I. Leiden, 1996, 408. (Qudāma b. Ġaʿfar neve alatt, *Naqd al-naṭr* címen.)

<sup>2</sup> A cím fordításáról az alábbiakban szó esik. Előzetesen: *A bayān formáinak világos bizonyítéka*; ahol a *bajān* a jelhasználat sajátos módját jelenti.

<sup>3</sup> Ishāq b. Ibrāhīm b. Wahb al-Kātib, *Al-burhān fī wuġūh al-bayān*. Ed. Aḥmad Maṭlūb – Ḥadīġa al-Ḥadīṭī. Bagdad, 1967.

<sup>4</sup> *Kitāb naqd al-naṭr*. Bayrūt, 1982.

<sup>5</sup> Ṭāhā Ḥusayn, *Tamhīd fī al-bayān al-ʿarabī*. In: Qudāma b. Ġaʿfar, *Kitāb naqd al-naṭr*, 1–31, különösen 16–19.

tészet kritikája)<sup>6</sup> című könyve mellé állította rendszerkényszerből, a próza-kritika kézikönyvének tekintve, és ezzel végérvényesen a hellén örökség képviselőjeként rögzítette helyét.

Az új, teljes kézirat kiadása után azonban a korábbi értékelés nem tartható fenn ugyanebben a formában és automatikusan, hiszen megváltozott a tartalom, és átformálódtak a szövegen belüli arányok. Ez késztet minket arra, hogy felülvizsgáljuk Tāhā Ḥusaynnak a maga korában egyébként feltétlenül jogosult értékelését. Ezzel szemben a *Burhān fī wuḡūh al-bayān* szoros olvasata azt mutatja, hogy egy olyan, teljes rendszert nyújtó retorikai kézikönyvvel van dolgunk, amelynek szerzője a hellenisztikus retorikai hagyomány és a kialakuló muszlim retorika szempontjainak egyesítésére tesz kísérletet. Sokkal inkább a két elem találkozásáról és kölcsönhatásáról van itt szó, mint az egyik vagy a másik túlsúlyának megjelenéséről.

### A *Burhān fī wuḡūh al-bayān* szerkezete

A felülvizsgálat első lépéseként meg kell ismerkednünk a *Burhān fī wuḡūh al-bayān* tartalmával és a munka eddigi feldolgozásaival. Előbb azonban egy rövid kitérőt kell tennünk. A mű értelmezésének problémái közül az elsőt rögtön maga a cím jelenti. Ismert, hogy az iszlám megjelenése utáni első évszázadokban a fogalmi rend kialakulatlanságából eredően állandó a bizonytalanság közszó és terminus technicus között.<sup>7</sup> A kialakuló filozófiai irodalomban szakszóként ismeretes *burhān* ebben a címben egyszerű közszó: ‘világos bizonyíték’, és Ishāq b. Ibrāhīm szándékát fogalmazza meg a legáltalánosabban. Az intellektuális élet számos területén (például a teológiában vagy a jogtudományban) fontos *bayān* azonban itt is kulcsszó. Amikor munkája címében a szerző ennek megjelenési formáit (*wuḡūh*) említi, feltételezhető, hogy a sok helyen használatos *bayān*nak körülhatárolható jelentést tulajdonít. Meglepő módon maga a szerző nem határozza meg e fogalmat, miközben megkülönbözteti négy megjelenési formáját és a továbbiakban magától értetődőnek veszi az egyes részek tartalmát. A négy forma a könyv tagolásának az alapja. Wolfhart Heinrichs erre a felsorolásra alapozza az itt megjelenő *bayān* meghatározását. Ez, a későbbiekben, amikor ismét szemügyre kívánom venni a munka egészét, jó kiindulási alap lehet az általános értékeléshez. Heinrichs értelmezése szerint itt a *bayān* négy egymást követő állapotban (a dolog, a gondolat, a beszéd és az írás) létező „kifejezés/kifejeződés”.<sup>8</sup> Maga Ishāq b.

<sup>6</sup> Qudāma b. Ḥaʿfar, *Naqd al-šiʿr*. Ed. by S. A. Bonebakker. Leiden, 1956.

<sup>7</sup> Gerhard Endress, 7§ Die Entwicklung der Fachsprache. In: *Grundriss der Arabischen Philologie*. III. (Supplement) Hrsg. W. Fischer – H. Gatje. Wiesbaden, 1992, 3–25.

<sup>8</sup> Wolfhart Heinrichs, Ramz. In: *EP*, VIII. 427a: „... book [of Ibn Wahb al-Kātib] on the four ontological stages of expressivity (i.e. *bayān* on the successive levels of the thing, thought, speech and writing).”

Ibrāhīm azt írja, munkája elkészítésének célja a „*bayān* részeinek” bemutatása az arab nyelvben. Hangsúlyt kap az arab nyelv összekapcsolása a *bayān* tartalmával: a szerző úgy kíván beszélni a „kifejeződés állapotairól”, ahogy azok az arab nyelvben érvényesülnek. Ennek alapján a *bayān* Ishāq b. Ibrāhīm-nál a nyelv révén történő kifejeződés vagy „valamit jelentés” – legáltalánosabban szólva, a *bayān* nyelvi jel. Ishāq b. Ibrāhīm munkájának címe első fordításban tehát: *A nyelvi jel megjelenési formáira vonatkozó világos bizonyíték*. Tartalmi elemzéssel és összehasonlító vizsgálatokkal bizonyíthatjuk, hogy a *bayān* típusú nyelvhasználat egyúttal sajátos következtetési módszert is jelent.<sup>9</sup>

A *Burhān al-Ġāhiz Kitāb al-bayān wa-l-tabayīn*-jához való viszonyában helyezi el a szerző.<sup>10</sup> Mint ismeretes, a mu'tazilita iskolához tartozó al-Ġāhiz-nak ezen munkája a Kr. u. 9. század udvari kultúrájának írásos dokumentuma, jórészt verses és prózai szövegrészek gyűjteménye, az emelkedett beszéd példatára. Ezen felül elszórtan rendszer nélküli elméleti megállapításokat találhatunk benne a szemiotika, a szóképek és a dialektika kérdéseiről. Az egyik ilyen megállapítás a jelek osztályozására vonatkozik. Al-Ġāhiz meghatározása a jelle (*bayānra*) a következő: „a beszélő és a hallgató célja nem egyéb, mint a megértés és megértetés. Amivel az ember eléri a megértetést és egyértelművé teszi a jelentést, az adott témában az a jel”. Ezeknek a jeleknek öt fajtáját különbözteti meg: létezik beszéd (*lafz*), gesztikulálás (*išāra*), számolás (*'aqd*), írás (*ḥaṭṭ*) és megfeleltetés (*nisba*). Ezek közül a jelfajták közül a *Bayān wa-l-tabayīn* lényegében az első, a beszéd kérdéseit tárgyalja.

Amikor a 10. század elején dolgozó Ishāq b. Ibrāhīm kritikát fogalmaz meg al-Ġāhiz munkájával szemben, tulajdonképpen a *Bayān wa-l-tabayīn* programját kívánja rendszerezni és kiteljesíteni. Abból indul ki, hogy, al-Ġāhiz „megrostált tájékoztatást és megválogatott beszédeket ad, de nem tér ki a *bayān* feladataira, nem tér rá az ebben a nyelvben található részeire”.<sup>11</sup> Vagyis Ishāq b. Ibrāhīm hiányolja elődje munkájának rendszerességét és kifogásolja a példák esetlegességét.

Könyvének szerkezeti felépítéséből világosan látszik a nyelvi jel rendszeréről vallott elképzelése. Az 1967-es, 479 oldalas bagdadi kiadásban 387 oldalt tesz ki (51–438) a szöveg. Négy részből és az ezt megelőző előszóból áll. Az előszó (52–69) első harmadában Ishāq b. Ibrāhīm leírja al-Ġāhiz munkájával

<sup>9</sup> Maróth Miklós, Jany János: Klasszikus iszlám jog. Egy jogi kultúra természetrajza. In: *Keletkutatás* 2008. ősz, különösen 127. és 132–133.

<sup>10</sup> Al-Ġāhiz, *Al-bayān wa-l-tabayīn*. I. Bayrūt, é. n., 76.

والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يُقضى السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كأننا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل؛ لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام؛ فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع.

<sup>11</sup> Ishāq b. Ibrāhīm, *i. m.*, 51–52.

ذكرت لي ووقفك على كتاب الجاحظ الذي سمّاه "كتاب البيان والتبيين"، وإنك وجدته إنما ذكر فيه أخباراً منتحلة وخطباً منتخبة، ولم يأت فيه بوظائف البيان ولا أتى على أقسامه في هذا اللسان.

szembeni kifogásait és a *Burhān fī wuġūh al-bayān* célját. Ezt követi egy rövid, de határozott emberkép bemutatása. A szerző követi a muszlim hagyományt, miszerint az értelem (*‘aql*) révén emelte ki Isten az embert a többi teremtmény közül, minthogy ennek használatával képes különbséget tenni jó és rossz között, valamint ez által ismerheti meg mindazt, ami térben vagy időben távol van tőle. Az emberi értelem két részre oszlik: egy kapottra (*mawhūb*) és egy szerzettre (*maksūb*). Az első mindenki számára adott, a másodikat az egyén fejlesztheti tanulás révén. A szerző itt fogalmazza meg a *bayān* kapcsolatos munkák létrejöttének okát: az Isten teremtményeként az ember csakis a szerzett értelem segítségével ismerheti fel Isten – egyébként nem nyilvánvaló – jelét a teremtett világban.

Az előszó utolsó harmada ezeknek a jeleknek (*bayān*) a rendszerezését adja. A szerző négy típust különböztet meg. Az első a ‘megjelölés’ (*i’tibār*), amely meghatározása szerint „a dolgok *bayān*-ja önmagukban, még akkor is, ha nem mondjuk ki”.<sup>12</sup> Úgy tűnik, ez a megismerési folyamatnak az a szakasza, amelyben az ember jelet rendel a valóság egy diszkrét darabjához, akár magától, akár híradás révén. Ugyan Ishāq b. Ibrāhīm megszorításában a *luġa* kifejezést használja, amelynek szótári jelentése ‘szó, kifejezés’, kétség nem férhet hozzá, hogy egy adott nyelv univerzumának egy elemével van dolgunk. A második *bayān* az ‘állítás’ (*i’tiqād*), amit úgy definiál, hogy ez „a gondolkodás és az elme használatával a szívbe eljutó *bayān*”.<sup>13</sup> Az első *bayān* szerint a megismerés pontszerű, itt pedig viszonyok szerinti, ami állításokban fogalmazható meg. A harmadik *bayān* a ‘kifejezés’ (*ibāra*), vagyis „a szóbeli *bayān*”.<sup>14</sup> Ezen általában a beszédet és annak különféle formáit érthetjük. Az utolsó pedig az írás (*kitāba*), az „írással való *bayān*”, azaz a beszéd írott változata.<sup>15</sup>

Az előszót követően az első rész, az *i’tibār* tárgyalása a 71.-től a 98. oldalig tart. Ishāq b. Ibrāhīm a nem nyilvánvaló dolgok (*bāṭin*) megismerésének kétféle módszerét különbözteti meg, s ennek megfelelően két alfejezet alkotja ezt a részt: az analógia (*qiyās*) és az értesülés (*ḥabar*) tárgyalása. Az analógia alfejezetében (71–87. old.) a logika tudományterületéhez tartozó fogalmak (meghatározás [*ḥadd*], attribútum [*waṣf*], név [*ism*] és megállapítás [*ḥukm*]) mellett az arisztotelészi rendszert idéző kilenc akcidencia felsorolása található. Az értesülés alfejezetében (88–98. old.) az ismeretek befogadójának a készen kapott ismerethez való viszonyában háromféle állapotot különböztet meg, és beszél bizonyosságról (*yaqīn*), meggyőződés szerinti ismeretről (*taṣdīq*) és egyszerű vélekedésről (*ẓann*).

<sup>12</sup> I. m., 60. ... بيان الأشياء بذواتها وإن لم تبن بلغاتها.

<sup>13</sup> Uo. ... البيان الذي يحصل في القلب عند إعمال الفكر واللب.

<sup>14</sup> Uo. ... البيان باللسان.

<sup>15</sup> Uo. ... البيان بالكتاب.



A csupán tíz oldalas (98–108. old.) második rész, az *i'tiqād*, az ismeretek három típusát különbözteti meg. Így Ishāq b. Ibrāhīm beszél biztos tudás szerinti igazságról (*ḥaqq*), részlegesen érvényes kiinduló tételekből kapott kétséges ismeretről (*'ilm muṣṭabah*) és hibás előfeltételekből kapott hamisságról (*bāṭil*). Az ismeretszerzés módszereit példákkal mutatja be. Az egész fejezet a logikai műveletek, a következtetés lehetőségeit tárgyalja.

A harmadik rész, az *'ibāra*, a leghosszabb, a 109.-tól a 309. oldalig tart. Az első két rész rövid elismétlését követően Ishāq b. Ibrāhīm egyre szűkülő anyagot dolgoz fel egyre részletesebben. Ez az ismétlés mutatja, hogy az első két *bayān* külön egységet alkot. A *bayān* minden nyelvre érvényes típusainak vizsgálata (113–122. old.) során meghatározza a kijelentés (*ḥabar*) és a kérdés (*ṭalab*) két alapvető típusát, majd ezek alkalmazási területeiről beszél (például hazugság, ellentmondás). Ez a rész előrevetíti a retorika későbbi fejlődésében megjelent *'ilm al-ma'ānī* tematikáját. Ezt követik (123–160. old.) az arab nyelvben különlegesen megjelenő nyelvi formák (a stilisztikai alakzatok, a későbbi *'ilm al-bayān* anyaga), majd következik a két beszédmód, a költészet (160–190. old.) és a próza (191–309. old.) tárgyalása. Ez utóbbi lefedi az *adab* összefoglaló néven ismert középkori udvari művelődést. A témát példákon keresztül bemutató Ishāq műfajokat különböztet meg a költészetben belül (*madīḥ*, *hiǧā'*, *ḥikma*, *lahw'*), majd a jó vers alapelveit sorolja fel. A prózára térve szintén négy műfajról beszél (*ḥutba*, *tarassul*, *iḥtiǧāǧ* vagy *ǧadal* és *ḥadīṭ*), majd ezeket veszi sorra. A *ḥutbára* és a *tarassulra* ugyanaz vonatkozik, mivel az első élőbeszéd, a második írott szöveg. A *ǧadal*nál általában az érvelésről és a vita körülményeire vonatkozó megfontolásokról ír, végül a *ḥadīṭ*nál foglalkozik a narráció alapelemeivel, majd itt is a beszédhelyzetből fakadó résztémák (hibáztatás, belekérdezés, köszönet stb.) következnek.

Az utolsó nagy egység, a *kitāba* a 313.-tól a 438. oldalig tart. Alapvető tagolását az ötféle írónoki-hivatalnoki munkakör adja, amelyek egyes részcsoporthai és az ezek munkájában használatos kifejezések bemutatása szolgáltatja a negyedik rész anyagát. Ebből jól látszik, hogy Ishāq b. Ibrāhīm e részben az államigazgatáshoz kapcsolódó anyagot dolgozza fel. Ez az írás feladatáról szóló rövid (313–315. old.) bevezető után következő öt nagy munkakört foglalja magában. Az első az írónoké (*kātib al-ḥaṭṭ*; 319–346. old.), aztán a fogalmazóé (*kātib al-lafẓ*; 350–351. old.), majd a számvevőé (*kātib al-'aqd*; 352–368. old.), a jogi tisztviselőé (*kātib al-ḥukm*; 369–400. old.) és a kormányzóé (*kātib al-tadbīr*, 401–437. old.).

A *bayān*ok egymáshoz való viszonyában eligazítást nyújt az, ahogy Ishāq b. Ibrāhīm összekapcsolja őket: alá-fölérendeltségi viszonyt állapít meg közöttük. Az első és második *bayān* viszonyát a gondolkodásban, a megfelelő szempont felvételében fogalmazza meg: aki keresi a nyelvi jelet (*bayān*), az

megtalálja a dolgok értelmét, és ebből leszűri magának az ismeretet.<sup>16</sup> Az ismeret megelégedése, a megfelelő vizsgálati szempont (*i'tibār*) kétfajta lehet: az ember megismerhet az esze használatával vagy kinyilatkoztatás révén. Az ismeretekre vonatkozó szabályokkal, az ítéletalkotással (*i'tiqād*) foglalkozik a második rész. Az ismeretek átadására szolgál a harmadik rész, az ismeretek közlése, kifejezése (*'ibāra*).<sup>17</sup> Mivel Ishāq b. Ibrāhīm célja az ismeretek közlésének rendszerezése, ezért gondosan sorra veszi a kifejezés eszközeit általában és az arab nyelvben való megnyilvánulásuk szerint is. A nyelvi eszközök rendszeres vizsgálata során a szerző az ismeretátadás céljának megfelelően nemcsak a technikai kérdésekre tér ki (hogyan érveljünk, mi a hasonlat?), hanem az alkalmazásra is (mikor kerüljük a vitát, milyen a jó költői kép?). Azt várjuk, hogy a negyedik rész tulajdonképpen ennek az alkalmazásnak egy másik vetülete lesz: a megszerzett ismeretek időbeli és térbeli mozgását biztosító írásos eszközkészlet feldolgozása. Ezzel szemben az államigazgatással kapcsolatos írásos dokumentumok osztályozását találjuk itt. Jól látszik, hogy maga Ishāq b. Ibrāhīm különbséget tesz az első két és a második két *bayān* között aszerint, hogy egyetemesen érvényesek-e, vagy nyelvenként változók.<sup>18</sup> Itt a jelek természete szerint osztályozza a *bayān*okat. Márpedig ha ez igaz, úgy teljesülhet a *Burhān* bevezetőjében megfogalmazott program,

<sup>16</sup> *I. m.*, 62. „Ekképpen vannak a dolgok jelei önmagukban annak, aki eltöpreng rajtuk és keresi bennük az isteni jelet. Amikor ez a jel megjelenik a gondolkodó számára, a dolgok értelmének ismerőjévé válik. Ami az értelmükből meggyőződése, az egy második jelféle, nem azonos az előzővel, s a meggyőződés névvel különböztethető meg tőle.”

فهذا وجه بيان الأشياء بذواتها لمن اعتبر بها وطلب البيان منها. فإذا حصل هذا البيان للمفكر صار عالماً بمعاني الأشياء، وكان ما يعتقد من ذلك بياناً ثانياً غير ذلك البيان، وخصّ باسم الاعتقاد.

<sup>17</sup> *Uo.* „Mióttán van a *bayān*, amely az ember meggyőződése szerint való, olyasmint eredményez, amelyet az adott személyen kívül mások nem ismernek. Allah egykor szerette volna kiteljesíteni az ember jobbá tételének adományát, megteremtette neki a nyelvet és beszéltette *bayān*-nal, és hírül adta neki, ami Allah lelkében van a bölcsességből, amelyet hasznosíthat, valamint a tudásból, amellyel rendelkezik. Így ez lett a harmadik *bayān*, amely egyértelműbb az előzőknél, s hasznosságát tekintve általánosabb, mivel az ember megosztozik rajta másokkal...”

ولمّا كان ما يعتقد الانسان من هذا البيان، ويحصل منه غير متّعدّ له إلى غيره، وكان الله قد أراد أن يتمّ منه فضيلة الانسان، خلق له اللسان وأنطقه بالبيان، فخير به عمّا في نفسه كم الحكمة التي أفادها، والمعرفة التي اكتسبها، فصار ذلك بياناً ثالثاً أوضح ممّا تقدّمه، وأعمّ نفعاً، لأنّ الانسان يشترك فيه مع غيره...

<sup>18</sup> *Uo.* „... csakhogy az első két *bayān* természet szerinti, s így nem változik. Ez a *bayān* [ti. a harmadik] meg a sorrendben következő megállapodás szerinti, ezért a nyelvek változásával ezek is változnak, s a kifejezések világossága közötti különbségek szerint különböznek egymástól. Nem látod-e, hogy a Nap önmagában egy, s ugyanígy van ez az arabok és más népek meggyőződése szerint, ám amikor megnevezései felé fordulsz, azt találod, minden egyes nyelvben eltérnek a többitől? Ugyanígy van ez az írás esetében is, ahol az írásképek és a betűk ugyanúgy változnak, mint a nyelvek, amelyek leírására használják ezeket, még ha maguk a dolgok nem is változnak meg annak a nyelvnek a megváltozásával, amelyikből lefordítják őket.”

... إلا أنّ البيانين الأولين بالطبع، فهما لا يتغيّران. وهذا البيان، والبيان الآتي بعده بالوضع فهما يتغيّر اللغات، ويتباينان بتباين الاصطلاحات. ألا ترى أنّ الشمس واحدة في ذاتها، وكذلك هي في اعتقاد العربي والعجمي، فإذا صرت إلى اسمها وجدته في كلّ لسان من الألسن بخلاف ما هو في غيره. وكذلك الكتاب فإنّ الصوَر والحروف تتغيّر فيه بتغيّر لغات أصحابه، وإن كانت الأشياء غير متغيّرة بتغيّر الألسن المترجمة عنها.

miszerint a nyelvet minden rétegében (szó, mondat, szöveg) jelként felfogó rendszert kíván létrehozni.

### A *Burhān fī wuḡūh al-bayān* mint az arab művelődés forrása

Az arabisztikának a *Burhān fī wuḡūh al-bayān*t forrásként használó munkáira pillantva megállapítható, hogy általában nem érzékenyek Ishāq b. Ibrāhīm imént felvázolt programjára. Fontos a forráshasználat momentuma: az egyes szerzők mindig csak azt és annyit vettek elő a könyvből, ami a munkájuk célját szolgálta. Így Ishāq b. Ibrāhīm műve felbukkan teológiai-logikai tanulmányban,<sup>19</sup> irodalomkritikai munkákban,<sup>20</sup> történeti-antropológiai elemzésben<sup>21</sup> és kortárs filozófusnál.<sup>22</sup> Miközben a tudományos munkának ezt az alapvető módszerét, az összehasonlító forráselemzést nem kívánom kritizálni, s a sokféle megközelítés a mű gazdag információ-tartalmát jelzi, mindazonáltal hiányzik az egész munkára vonatkozó értékelés.

Az előbbi kijelentés rögvest pontosításra szorul: ismeretes egy, a *Burhān fī wuḡūh al-bayān* egészére vonatkozó *vázlatos* értékelés. Az első kiadáshoz írott előszavában ugyanis, mint fentebb említettem, Tāhā Ḥusayn jelölte ki a munka helyét a középkori arab nyelvű kultúrában.<sup>23</sup> Tanulmányában a 'stilisztika' jelentésben használt *bayān* történetét dolgozta fel al-Ġāhiz *Bayān wa-'l-tabyīn*jától indulva, egészen 'Abd al-Qāhir al-Ġurġānī elemzéseseiig. Tāhā Ḥusayn értékelése szerint a 10. századra az irodalomkritika terén kétféle *bayān*-ról szükséges beszélni: az egyik a görög filozófiától tartózkodó szemléletre épül, a másik éppen ellenkezőleg, ebből táplálkozik.<sup>24</sup> Miután áttekintette a hagyományt, megállapítja, hogy Arisztotelész *Rétorikáját* és *Poétikáját* három alkalommal kívánták felhasználni a középkori arab nyelvű művelődésben.<sup>25</sup> Ezek egyike az akkor még ismeretlen síita szerző műve, amelynek a *Naqd al-naṭr* címet adja. Előbb összefoglalja az ismert szöveg tartalmát, majd értékeli: normatív munkának, a tisztán követhető gondolat, a jól érthető beszéd és a lehető legjobb dikció hármását nyújtani kívánó műnek látja a szöveget,<sup>26</sup>

<sup>19</sup> Josef Van Ess, *The Logical Structure of Islamic Theology*. In: *Logic in Classical Islamic Culture*. Ed. by. Gustave E. von Grünebaum. Wiesbaden, 1970, 21–50.

<sup>20</sup> Többek között Wolfhart Heinrichs, *The Hand of the Northwind*. Wiesbaden, 1977; Seeger Adrianus Bonebakker, 'Iḥm al-bayān. In: *EF*<sup>2</sup> I. 1115 a/b; Geert Jan H. van Gelder, *Beyond the Line*. Leiden, 1982, különösen 5, 53–54.

<sup>21</sup> Paul L. Heck, *The Construction of Knowledge in Islamic Civilization, Qudāma b. Ja'far and his Kitāb al Kharāj wa-sinā'at al-kitāba*. Leiden, 2002.

<sup>22</sup> Muḥammad 'Ābid al-Ġābirī, *Bunyat al-'aql al-'arabī*. Bayrūt, 2007.

<sup>23</sup> Tāhā Ḥusayn, *i. m.*, 1–31.

<sup>24</sup> *I. m.*, 11.

<sup>25</sup> Qudāma b. Ġa'far *Naqd al-ši'rjāban* (16–19), a *Naqd al-naṭr*ban (19–23) és a filozófusok között, mindenekelőtt Ibn Sīnā a *Kitāb al-Šifā'*ban.

<sup>26</sup> *I. m.*, 23.

amelynek szerzője felhasználja Arisztotelész *Organon*jának egyes elemeit is. Az értékelés a retorika *tekhné*jét átfogó egészként mutatja be a *Burhān fī wuḡūh al-bayān*t. Ugyanakkor Ṭāhā Ḥusayn nem elemzi a retorikai kézikönyv megalkotásához szükséges ismeretelméleti hátteret, ahogy ez a tartalomjegyzékből és a munka bevezetéséből kiolvasható lenne. Továbbá az értékelés során kizárólag a hellenizmus hagyatékát mutatja fel a műben, bár utal a teológiai és jogi gondolkodás vonatkozásaira.

A tanulmány óta született nyugati irodalomkritikai munkák az erősen hangsúlyos arisztotelészi-hellenisztikus hagyaték példájaként értik és használják fel a könyvet. Bonebakker az *Encyclopaedia of Islam* második kiadásának *‘ilm al-bayān*ról szóló cikkében jelzi, hogy tudomása van a valódi szerző kilétéről, majd Ishāq b. Ibrāhīm művének céljaként az al-Ġāhiz munkájában lévő elégtelenségek kiigazítását nevezi meg („... to correct the insufficiencies of Dījāhiz’s presentation of the subject”). A *bayān*t kifejezésmódnak (*way of expression*) fordítja, és megadja a *bayān*ok meghatározásának fordítását,<sup>27</sup> majd megállapítja: „Ishāq *bayān*-fogalma igen szokatlan: egyszerre tágabb és szűkebb értelmű annál, amelynek kialakítására Ġāhiz kísérletet tett”.<sup>28</sup> Ennek a *bayān*-fogalomnak az anyagra való alkalmazását példával érzékelteti, miszerint a harmadik részben 16 igei kifejezést (*verbal expression*; *aqṣām al-‘ibāra*) sorol fel, többek között a *figura etymologicā*t, a hasonlatot és a metaforát.

Hasonlóan részleges G. J. H. van Gelder elemzése. A *Burhān fī wuḡūh al-bayān* megjelenik általában a prózastílus elemzéséről szóló munkákban. Általános érvényű megállapítás, hogy a prózastílusra felhozott verses példák között számos gondosan megválasztott Korán-idézet szolgál mintául, többek között Ishāq b. Ibrāhīm művében is.<sup>29</sup> Egy másik helyen,<sup>30</sup> Gregor Schoeler korábban megjelent elemzésének<sup>31</sup> összefoglalásában felsorolja a könyvben fellelhető verses műfajokat.

---

هذا البيان الجديد يقصد في حقيقة الأمر إلى تكوين الخطيب والشارر والكاتب؛ وذلك بأن يجعل لكلّ منهم أولاً فكرياً مستقيماً، ثمّ لساناً ناطقاً يحسن به التعبير عما يجول بخاطره؛ ثمّ هو يهديه بعد ذلك إلى خير أساليب الأداء والإلقاء.

<sup>27</sup> Bonebakker, ‘*Ilm al-bayān*, 1115 a/b. „Ishāq b. Ibrāhīm distinguishes four ways of expression: a. »things may become intelligible by their essences, dhawāt [i. e. by the very fact of their being as they are], even though the words which [commonly] express them are not used; b. they may become intelligible by coming into the heart when thought and intellect are applied [i. e. presumably Dījāhiz’s *istidlāl*]; c. they may become understandable through articulating sounds with the tongue, and finally, d. by writing, which reaches those who are far away or do not (yet) exist.«”

<sup>28</sup> *I. m.*, 1115/b. „Ishāq’s concept of *bayān* is very different, both wider and narrower, than that which Dījāhiz endeavored to formulate.”

<sup>29</sup> Van Gelder, *i. m.*, 5.

<sup>30</sup> *I. m.*, 53–54.

<sup>31</sup> Gregor Schoeler, Die Einteilung der Dichtung bei den Arabern. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 123 (1973) 9–55.

Az összehasonlító forráselemzés utolsó példája Wolfhart Heinrichs metaforákkal (*isti'āra*) foglalkozó munkája.<sup>32</sup> Megállapítja,<sup>33</sup> hogy Ishāq b. Ibrāhīm nem ad meghatározást az *isti'āra* fogalmára, ezért Heinrichs megkísérli a harmadik részen (*'ibāra*) belül elfoglalt helye alapján megragadni jelentését a *Burhānban*, sikertelenül. Az *isti'ārara* adott példák alapján Heinrichs a Korán hermeneutikájának hagyományába helyezi a fogalmat. Ez is alátámasztja, hogy leginkább az Ibn Qutayba (megh. 889.) Korán-értelmezéshez készült segédletében található *mağāz*<sup>34</sup> fogalmába tartozóként tudja egy csoportba rendezni a környező többi fogalommal. Az *isti'āra* meghatározásainak vizsgálata során természetes, hogy Heinrichs nem mélyül el a *Burhān fī wuğūh al-bayān* rendszerében.

Ha a részelemzések után az alapvető tájékozódást szolgáló kézikönyvek felé fordulunk, az arab nyelvű irodalom enciklopédiájában<sup>35</sup> mindössze két helyen<sup>36</sup> bukkan fel Ishāq b. Ibrāhīm és munkája. Az első a retorika szócikk:<sup>37</sup> Wolfhart Heinrichs *A rejtetlenség különböző szintjeinek bemutatása* formában fordítja a címet,<sup>38</sup> amivel nem oldja meg a *bayān* jelentésének problémáját. A Tāhā Ḥusayn elemzését megismétlő értékelésben a *Burhān fī wuğūh al-bayān* az irodalom rendszeres elemzésének igényében fellelhető hellenisztikus hatás egyik példája. Az eddig ismertett elemzésekhez képest újdonság, hogy hangsúlyt kap a hivatalnoki réteg szerepe, amely egyszerre fordult a filozófia és az ékesszólás kérdései felé. Nekik készült Ishāq b. Ibrāhīm könyve, amelyben a cikkíró értékelése szerint az egyes *bayān*ok egymást követő szintjeiben – meghatározásuk megfelel az *Encyclopaedia of Islam* második kiadásában olvasottnak: dolog, gondolat, nyelv és írás – a „rejtetlenség” (*unhiddenness*) általános elméletébe beágyazott irodalomelméleti témákkal van dolgunk.<sup>39</sup>

A másik a szerzőről szóló cikk.<sup>40</sup> Ishāq b. Ibrāhīm életéről semmit sem tudni azon kívül, hogy hivatalnoki családból származik. A *Burhān fī wuğūh al-bayān* itt *Világos bizonyíték: a témátárgyalás különféle módjairól* címen sze-

<sup>32</sup> Heinrichs, *The Hand of the Northwind*.

<sup>33</sup> *I. m.*, 36–37.

<sup>34</sup> *I. m.*, 31; Ibn Qutayba, *Ta'wīl muškīl al-Qur'ān*. Ed. al-Sayyid Aḥmad Saqr. al-Qāhira, 1954.

<sup>35</sup> *Encyclopedia of Arabic Literature*. I–II. Ed. by Julie Scott Meisami – Paul Starkey. London, 1998.

<sup>36</sup> *I. m.*, II. 473. Julie Scott Meisami „literary criticism, medieval” szócikkében megemlíti a szerzőt, azonban nem tesz hozzá érdemben az értékeléséhez: „Ishāq ibn Ibrāhīm ibn Wāḥb's (tenth century) Kitāb al-Burhān (long wrongly attributed to Qudāma) discusses poetry and prose from the standpoint of logic”.

<sup>37</sup> Wolfhart Heinrichs, *Rhetorics*. In: *Encyclopedia of Arabic Literature*, II. 651–656.

<sup>38</sup> *I. m.*, II. 653. *Demonstration Concerning the Various Levels of Unhiddenness*.

<sup>39</sup> *I. m.*, II. 653. „Here various literary theoretical topics are embedded in a general theory of 'unhiddenness' on the four consecutive states of being, thinking, speaking and writing.”

<sup>40</sup> Geert Jan H. van Gelder, Ibn Wāḥb. In: *Encyclopedia of Arabic Literature*, I. 381.

repel.<sup>41</sup> Értékelése szerint elsősorban a hivatalnoki rétegnek szánták, és a stilisztika, a retorika arisztotelészi befolyású elméleti megközelítését adja gyakorlati témákkal együtt.<sup>42</sup> A két szócikk között a cím fordításában látszó eltérés jelzi az Ishāq b. Ibrāhīm munkájával kapcsolatos részletes elemzés hiányát, valamint a *bayān* fogalmának tisztázatlanságát.

Az arab-muszlim hagyományban felbukkanó arisztotelészi örökségként értelmezett *Burhān fī wuḡūh al-bayān* másik példája az *Encyclopaedia of Islam* második kiadásának a szerzőre vonatkozó szócikke.<sup>43</sup> Ennek írója szerint a könyv „kísérlet görög, mu‘tazilita és imámita tanok alkalmazására az arab retorikában”, ami tulajdonképpen a Tāhā Ḥusayn-féle értékelés kibővítése.

Az itt felsorolt munkák – függetlenül attól, hogy összehasonlító elemzésben használják Ishāq b. Ibrāhīm könyvét, vagy egy lexikon szócikkének tárgyaként – felfűzhetők egyetlen gondolati szálra. Mindannyian a Tāhā Ḥusayn-féle értékeléshez tartják magukat, amennyiben a *Burhān fī wuḡūh al-bayān* a hellenisztikus hagyomány átörökítőjének látják, amely csupán „láncszem” a retorika történetében. Nem látják a mű teljes szövegkiadásával hangsúlyossá vált szerkezetet, ezért kritikátlanul átveszik Tāhā Ḥusayn értékelését. Akiknél pedig mégis szembetűnővé válik a szerkezeti változás, azoknál a könyvben rejlő problémák feldolgozatlansága miatt bizonytalanságot tapasztalunk (gondoljunk például Heinrichs és van Gelder eltérő címfordítására és a mögötte vélhető szerkesztői tétovaságra). Megismétlem: a régi értékelést nem vizsgálták meg eddig a teljes szöveg kiadása fényében, ezért a *Burhān fī wuḡūh al-bayān* elhelyezése a retorikai-stilisztikai hagyományban mindeddig esetleges maradt. Ugyanakkor mégis vannak néhányan, akik újfajta szempontból vizsgálják a szöveget, esetleg valóban a második kiadás szerkezete alapján illesztik be dolgozatukba Ishāq b. Ibrāhīm munkáját.

### Kísérletek a *Burhān fī wuḡūh al-bayān* átfogó értékelésére

Három olyan munka tűnik ki a többi közül, amelyik új szempontból vizsgálja Ishāq b. Ibrāhīm művét. Az első Philip Halldén tanulmánya.<sup>44</sup> A muszlim prédikációk rendszerezése közben a szerző három forrást különböztet meg a vizsgált anyagban: a prédikáció-gyűjteményeket, a prédikátorok viselkedésével

<sup>41</sup> *I. m.*, I. 381. „Proof: on the Ways of Exposition.”

<sup>42</sup> *I. m.*, I. 381. „The book combines a theoretical approach of stylistics and rhetoric, in which some Aristotelian influence may be detected, with practical matters, such as a discussion of the various types of departmental secretaries.”

<sup>43</sup> Pessah Shinar, Ibn Wahb. In: *Encyclopaedia of Islam, new edition supplementum*, fascicules 5–6. Leiden, 1982, 402. „An attempt to apply Greek, Mu‘tazili and Imami doctrines to Arabic rhetoric”.

<sup>44</sup> Philip Halldén, What is Arab Islamic Rhetoric? Rethinking the History of Muslim Oratory Art and Homiletics. *International Journal of Middle Eastern Studies* 37 (2005) 19–38.

foglalkozó kézikönyveket és Ishāq b. Ibrāhīm munkáját.<sup>45</sup> Halldén szerint a szerző szándéka az volt, hogy a logikától a költészetig terjedő kifejezésmódok feldolgozását nyújtsa az emberek számára.<sup>46</sup> A kifejezésmódok említése a Bonebakker meghatározásánál látott *way of expression*-t idézi fel. Halldén jól látja, a *Bayān wa- 'l-tabyīn*nal együtt a *Burhān fī wuğūh al-bayān* is olyan időszakban született, amikor még nem vált szét egymástól a stilisztika (*'ilm al-balāga*) és a prédikálás mestersége (*ḥatāba*), ahogy nem kristályosodott ki a vallásos jámborság és a filozófia irodalmának határa sem.<sup>47</sup> Ugyanakkor elég egyetlen pillantást vetni Ishāq b. Ibrāhīm munkájának tartalomjegyzékére, hogy lássuk, nagyon is meghatározott helye van a munkában a szónoklatnak (*ḥutba*). Ennek részéről a könyv 191.-től a 221. oldalig tartó szakaszában<sup>48</sup> szól a szerző, példákat hoz a prófétától és az udvarból, majd kitér a szónoklás gyakorlati problémáira (például torokköszörülés, artikulálás, a megfelelő hívívó kiválasztása írott szöveg esetén). Ezen kívül a negyedik részben (*kitāba*) a fogalmazóról (*kātib al-lafz*) csupán két oldalt ír Ishāq b. Ibrāhīm,<sup>49</sup> mivel ez az írnok a levelezéssel foglalkozik, márpedig a levelezésről korábban – a harmadik részben – már szót ejtett.<sup>50</sup> Vagyis a *Burhān fī wuğūh al-bayān* rendszert nyújt minden nyelvi tényre, amibe beletartozik a szónoklás (*ḥutba*) is. Ez már a tartalomjegyzékből azonnal megállapítható.

Az arab nyelvű szakmunkák között kivételesen fontos a *Burhān fī wuğūh al-bayān*-t újfajta módon egészként elemző Muḥammad 'Ābid al-Ġābirī könyve, a *Bunyat al-'aql al-'arabī* (Az arab gondolkodás szerkezete).<sup>51</sup> A marokkói szerző az arab nyelvű művelődés egészét veszi szemügyre, és három nagy egységet különít el benne. Módszertanuk alapján egyetlen csoportba rendezi a *naḥw*, *balāga*, *uṣūl al-fiqh* és *kalām*, vagyis az „arab nyelvű muszlim deduktív tudományok”<sup>52</sup> sorát, mivel ezek a „nyelvi jel–tudatos ész”-t (*al-'aql al-bayānī*) alkalmazzák anyaguk megközelítésében. Ez a *bayān* (nyelvi jel) egyáltalán nem a stilisztika (*balāga*) résztudománya, nem a trópusok vizsgálata (*'ilm al-bayān*), megkülönböztető jegye a következtetés sajátos módszere. Ġābirī rendszerében a gondolkodás alapvető eszközének tekinti, és így szembeállítja az episztémé logikájával (*burhān*) és a gnózis misztikus megismerési útjával (*irfān*). Az így kialakított hármas rendszer a modern racionalitást ke-

<sup>45</sup> I. m., 25–26.

<sup>46</sup> I. m., 26. „... the author's intention is to deal with several modes of expression available to man (from logic to poetics)”.

<sup>47</sup> Uo.

<sup>48</sup> Ishāq b. Ibrāhīm, i. m., 191–221.

<sup>49</sup> Ishāq b. Ibrāhīm, i. m., 350–351.

<sup>50</sup> Ishāq b. Ibrāhīm, i. m., 350.

فأما كاتب اللفظ فهو المترسل. وقد مضى من ذكر الرسائل والخطب ما فيه كفاية لذوي الأدب.

<sup>51</sup> Al-Ġābirī, i. m.

<sup>52</sup> Al-Ġābirī, i. m., 13. العلوم العربية الإسلامية الاستدلالية الخالصة.

reső, a meglévőnek tekintett gondolkodási struktúrákkal szakítani igyekvő politikai gondolkodó kiindulópontját adja.

Ishāq b. Ibrāhīm munkája ennek a keresésnek az egyik állomása. Ġābirī szembeszáll Tāhā Ḥusayn értékelésével, és a *Burhān fī wuġūh al-bayān* nem a hellenizmus öröksége, hanem a nyelv természetes rendszerét felhasználó jeltudatosság példaként fogja fel. A jeltudatos ész két feladattal nézett szembe: az egyik a diskurzus értelmezésére vonatkozó szabályok felállítása, ami a jogtudós al-Šāfi‘ī *Risāla fī uṣūl al-fiqh* című munkájában érhető tetten, a másik a diskurzus létrehozatalára vonatkozó feltételek megállapítása, amelyre al-Ġāhiz *Bayān wa-‘l-tabyīn*-jét hozza fel példának. Míg Tāhā Ḥusayn a hellenizmus örökségeként értékelte a nyelvvel kapcsolatos kérdések rendszeres tárgyalásának igényét és ennek példáját látta a *Burhān fī wuġūh al-bayān*-ban, Ġābirī szembehelyezkedik ezzel az állásponttal. Úgy véli, a Korán felülmúlhatatlanságának problémájával birkózva<sup>53</sup> éppen maguk a *bayān* tudományával foglalkozó muszlimok azok, akik megoldják a létrehozás és értelmezés kettős feladatát és rendszeres tárgyalásának módját. Ġābirī szerint Ishāq b. Ibrāhīm műve a két szempont összekapcsolásának példája. Lényeglátó elemzést ad a könyv tartalmi szerkezetéről, azonban ennél is fontosabb, hogy megállapítja, miként értékeli az értelem (*‘aql*) és a nyelvi jel (*bayān*) viszonyát a *Burhān fī wuġūh al-bayān* szerzője. Azt állítja, hogy a kettő „az ember természet szerinti tulajdonsága”, és a nyelvi jelnek a könyvben tárgyalt módjai épp a működő értelem különböző megnyilvánulásai.<sup>54</sup> Noha az értelem két típusra oszlik (kapott és szerzett, *mawhūb* és *maksūb*), ez a két típus mindenekelőtt a második, a jel értelmezése során érhető tetten. Ġābirī felfogása szerint ez a tevékenység ugyanolyan fontos alapkőve Ishāq b. Ibrāhīm emberképének, mint az értelem pusztá léte: „az ember egyszerre értelmes és jelhasználó [állat]”.<sup>55</sup>

Világosan látszik a fentiek alapján, hogy Ġābirī érdeklődése a gondolkodási struktúra feltárására irányul. Emiatt nem fordít figyelmet az ismeretelméleti megfontolásokból fakadó retorikai következmények tárgyalására. Foglalkozik a következtetési módszerként megjelenő *bayān*nal és annak működésével (stilisztika-retorika), a jelek jel-létének mikéntjével és jelként való felismerésének módszereivel. E gondolkodás teljes, rendszerszerű kidolgozásának tekinti Ishāq b. Ibrāhīm munkáját. A *Burhān fī wuġūh al-bayān* értékelése során Ġābirī eredményeire támaszkodva fel lehet tární és koherens rendszerként lehet értelmezni ennek a *bayān*-alapú gondolkodásnak az eszköztárát.

<sup>53</sup> *I. m.*, 32.

<sup>54</sup> *I. m.*, 34.

العقل والبيان، إذن، مقومان للإنسان، متكاملان ومتداخلان، ومن هنا ستكون "وجوه البيان" هي نفسها تجليات العقل ومظاهر نشاطه.

<sup>55</sup> *Uo.* فالإنسان في حقيقته الماهوية عاقل ومبين معاً.



A harmadik idevágó munka Paul Heck könyve.<sup>56</sup> Ezzel hosszabban kívánok foglalkozni, mivel az eddigi irodalom- és ismeretelméleti szempontrendszerrel teljesen eltérő tematika alapján figyel fel Ishāq b. Ibrāhīm munkájára, és így valóban újfajta értékelést ad róla. A címben szereplő könyv szerzője Qudāma b. Ġa'far. Heck tézise szerint a *Kitāb al-ḥarāğ wa-ṣinā'at al-kitāba* a tudományok rendszerezésére tett kísérlet. Az enciklopédikus munkának nevezett könyv a korabeli forrásokra vonatkozó értelmezési útmutató, a hivatalnoki tudományok műfaji összefoglalója<sup>57</sup> – ezzel Hecknek lehetősége nyílik arra, hogy összekösse az eszmetörténeti vizsgálódást az esettanulmányt jelző alcímmel. Heck érvelésének módszertanilag meghatározó alapfeltevése, hogy a tudományok rendszerezésében társadalmi, filozófiai értékrend létezik. Ezt az értékrendet a választott szöveg alapján kívánja rekonstruálni. Ebből a kiindulópontból azt állítja, hogy az államot és a vallást összetartó arab nyelv szolgált a két különböző gyökerű alkotórészből szerveződő iszlám civilizáció egyetlen kulturális és episztemológiai keretként.<sup>58</sup> A *Kitāb al-ḥarāğ* vizsgálatából és általában a hivatalnokok (*kuttāb*) munkáinak elemzéséből arra következtet, hogy Qudāmánál feltűnik a weberi értelemben vett kormányzati/hivatalnoki réteg.<sup>59</sup> Heck szerint Qudāma b. Ġa'far az írásban megtestesülő nyelv alapján igyekszik összefogni az „adminisztratív műfaj” egészét, a hivatalnokok feladatuk ellátásához szükséges ismereteit és a nyelv megismeréséhez szükséges tudást. Qudāma módszerében eltér a korábbi, az adminisztratív műfaj részeit tárgyaló hivatalnoki munkáktól.<sup>60</sup> Ezeket a részmunkákat Heck négy kategóriára osztja, ami megfeleltethető az „adminisztratív tudományrendszer” alkotóelemeinek. Ezek a következők 1) nyelvtan, vagyis a helyes nyelvhasználatot biztosító munkák; 2) a hivatalnoki fogalomtár, a mindennapi gyakorlatban felmerülő fogalmak ismeretét biztosító munkák; 3) a stilisztikai-retorikai kézikönyv, amelynek célja a nyelv hivatali használatát kommunikációelméletbe helyezni és 4) a történetírás, amelynek célja az állami hivatalok (vezír, *kātib*) feltüntetése az iszlám történelmen belül, ezzel legitimálva a korábbi birodalmak hagyományaiból építkező hivatalnoki réteget.

<sup>56</sup> Heck, *i. m.* (ld. a 21. jegyzetben).

<sup>57</sup> *I. m.*, ix. „... an encyclopedic work – an attempt to classify knowledge – by an employee of the state ... his work [has been so revealing] as a guide to reading the sources.”

<sup>58</sup> *I. m.*, 2–3. „Unlike attempts to unite (Greek) philosophical and (Arabo-Muslim) religious discourse into a single framework of knowledge, discourse on Islam as a state and Islam as a religion occupied the same cultural and epistemological space, namely Islam as a civilization articulated in a single language.”

<sup>59</sup> *I. m.*, 36. „The central element in the Weberian vision is the administrative bureau, along with its clearly defined area of authority and set of rules ... The unit of bureaucratic definition in Qudāma's work is also the bureau (*dīwān*) ... dependent on and strictly bound to writing and therefore defined by the office itself and its function, not the person holding it.”

<sup>60</sup> *I. m.*, 32.

Heck szerint ezt a tudományrendszert a 8–9. században létszámában egyre növekvő és egyre összetettebb munkát végző Abbászida hivatalnoki réteg oktatásának vagy kiképzésének igénye hívta életre, az ezzel együtt járó önálló értékrendű hivatalnoki kultúra megjelenésével.<sup>61</sup> Úgy véli, Qudāma korára „a *kātib* fogalmát jórészt hivatali fogalmakkal határozták meg: államirányítási funkcionárius, állami szolga lett”.<sup>62</sup> Ez az állítás alkalmas alátámasztani a weberi hivatalnoki fogalmat, azonban érvényessége megkérdőjelezhető.<sup>63</sup> Ha azonban elfogadjuk, hogy létezett ilyen értelemben vett hivatalnoki réteg és ennek értékrendje a tudomány felosztásában tetten érhető, aminek példáját Qudāma munkája adja azzal, hogy szintézist teremtve meghaladja a részmunkákat, illetve összefoglalja azokat, akkor is körkörösnek tetszik Heck érvelése. Noha foglalkozik Qudāma vélelmezett elődeivel az első (nyelvtani), a második (hivatalnoki) és a harmadik (nyelvhasználati) témakörben, azonban a negyedik, történeti témáról nem ejt szót, helyette „Qudāma kategóriájáról” beszél.<sup>64</sup> A hiányosságra adott magyarázat az, hogy a *Kitāb al-ḥarāğ*ot enciklopédikus munkának tekinti, amely szintetizálja a hivatalnokok számára érdekes külön-

<sup>61</sup> I. m., 27.

<sup>62</sup> I. m., 28.

<sup>63</sup> Egyrészt az udvari kultúrában az államigazgatási szakember személye összeforr a művelt ember (*adīb*) fogalmával, ami kétségtelenül utal arra, hogy az írnokok számára kiemelkedő fontosságú a nyelv és a nyelven keresztül elsajátítható kultúra, azonban ebből nem következik, hogy érdekérvényesítésre kész csoporttudatnak megfelelően tevékenykednének. Másrészt a hivatalnoki réteg vizsgálata során különbséget kell tennünk tevékeny (produktív) értelmiségi és alkalmazott (reproduktív) értelmiségi között. Az írnok feladata és munkája az ókortól fogva ismert: az államigazgatás kiszolgálójaként működő írkokok léteztek az iszlám érkezését követően is, és amikor adminisztrációs irodalomról ejtünk szót, amelyben *kātib*ok tevékenykednek, akkor a feladatot ellátó személyekről beszélünk. Ugyanakkor az érdekek és eszmék mentén csoportosuló hivatalnokokról szólva feltételezzük, hogy környezetét befolyásolni igyekvő értelmiségiek tevékenységét vizsgáljuk. Úgy vélem, Heck nem tisztázza, hogy az adminisztrációs irodalom készítői és olvasóközönsége melyik típusba tartoztak. Az értéktelített tudományrendszer létezéséhez véleményem szerint produktív értelmiségnek kellett léteznie, amelynek valódi beleszólása volt a hatalomgyakorlásba, míg a kalifátus adminisztrációja – a feladatok sokasága és az ezekhez szükséges emberanyag okán is – a hatalmat nem gyakorló, csupán végrehajtói szerepet ellátó írkok, a reproduktív értelmiségi munkaköre.

<sup>64</sup> I. m., 89–93. Qudāma b. Ġa’far eredetileg nyolc részes munkájából négy rész (V–VIII) maradt fenn. A mű első felének tartalmára a ránk maradt anyagból és más korabeli forrásokból (mindenek előtt Ibn al-Nadīm *Fihristjéből*) következtethetünk. Bár az I. rész tartalma továbbra is ismeretlen, a fentiek alapján a következőképpen rekonstruálhatjuk a II–IV. részt: a II. az írás mesterségéről (*kitāba*), a III. a nyelvről (retorika, kompozíció), a IV. pedig a hivatalok felépítéséről szólhatott. Az V. rész a hivatalok működését ismerteti, a hatodikban pedig földrajzi szempontból mutatja be a szerző a birodalmat az ehhez szükséges tudományos ismeretekre támaszkodva. A VII. rész az adózás vallásjogi elméletét és gyakorlatát dolgozza fel, míg a VIII. a királytűkrök sajátosságait mutatja. Ez utóbbi megfelel a *kātib*ok tudományrendszere negyedik elemének (történeti kategória). Ugyanakkor a maga Heck által felállított négyes rendszerben nem lehet elszámolni Qudāma munkájának VI. (földrajz) és a VII. (adóztatás) részével.

féle műfajok eredményeit és témáit. Ezzel Heck először felfedezni véli Qudāma b. Ġa'far könyvében a hivatalnoki tudományrendszert, majd leszűri elemeit a hivatalnokokhoz köthető irodalomból. Qudāma b. Ġa'far munkájának az így kapott rendszerbe nem illeszthető részeit Heck újdonságnak nevezi és különféle okokkal igyekszik alátámasztani szerepeltetésüket.

Az egyes „elődök” vizsgálata során bukkan fel a *Burhān fī wuġūh al-bayān*. Heck vélekedése szerint a hivatalnokoknak szóló könyvek mögöttes eszméje az írásban megtestesülő nyelv, amelynek alapjait a késő Omajjád-korban fektették le.<sup>65</sup> Ehhez az íráson alapuló nyelveszményhez köti a stilisztikai-retorikai funkciót, így Ishāq b. Ibrāhīm kommunikáció-elméletként azonosított munkáját is.<sup>66</sup> Ez utóbbit azért tartja érdekesnek, mivel véleménye szerint a negyedik részben (*kitāba*) az írásról mint kommunikációs formáról szólva a szerző a hivatalnoki gyakorlatot írja le.<sup>67</sup> Heck megállapítja, hogy a *Kitāb al-ḥarāġ*ban Qudāma b. Ġa'far is elméleti keretként alkalmazza a stilisztikai-retorikai funkciót, ezzel önálló kommunikációs formaként (*kitāba*) értékeli a hivatalnoki tevékenységet, vagyis párhuzam húzható közte és Ishāq b. Ibrāhīm munkája között.<sup>68</sup> Ugyanakkor Heck értelmezése, amely a *Burhān fī wuġūh al-bayān* a hivatalnoki gyakorlatból levezetett ismeretanyag összefoglalásának tekinti,<sup>69</sup> csakis a harmadik és a negyedik részre (*ibāra* és *kitāba*) érvényes, az első két rész ismeretelméleti fejtegetéseire nem illeszthető rá.

Kizárólag a *Burhān fī wuġūh al-bayān* negyedik részére összpontosítva Heck saját szociológiai, kultúr-antropológiai elemzési szempontjának megfelelően a *kātibok* ötös felosztását (írnok, fogalmazó, számvevő, jogi tisztviselő, kormányzó) társadalmi helyzetükre vezeti vissza.<sup>70</sup> Értékelése szerint ebben tükröződik a hivatalnokok tudásrendszere. A fogalmazó megfelel a nyelvtani funkciónak, az írnok és a jogi tisztviselő a hivatalnoki fogalomtár funkciójának, a számvevőben ebből is, abból is található, míg a kormányzó a történeti funkció megfelelője.<sup>71</sup> Azonban felsorolásából hiányzik a stilisztikai-retorikai funkcióhoz köthető hivatalnok típusa. Halldén esetében a *Burhān fī wuġūh al-bayān* negyedik részében olvasható meghatározásra kellett támaszkodni és

<sup>65</sup> I. m., 37.

<sup>66</sup> I. m., 79–85.

<sup>67</sup> I. m., 79. „He treats communication at length: speech and other forms of communication in both prose and poetry. When he comes to writing as a form of communication, however, he identifies it, almost wholly, with bureaucratic practice.”

<sup>68</sup> I. m., 85–86. Elsősorban Qudāma könyvének III. (retorika, nyelvi szerkesztettség), illetve IV. és V. (hivatali struktúra) részéhez köthető.

<sup>69</sup> I. m., 86. „... Ibn Wahb had structured his treatment of writing according to the different kinds of secretary and the skills in writing required of each...”

<sup>70</sup> I. m., 81. „... the heart of the section: the status of secretaries in society and the need for their skills...”

<sup>71</sup> I. m., 82.

most is ez ad eligazítást:<sup>72</sup> a fogalmazó feladatai az előző, a nyelvvel foglalkozó *bayānban* (*‘ibāra*) találhatók. Márpedig a tartalomjegyzék bemutatásával remélhetőleg sikerült megvilágítanom, hogy a harmadik rész éppen a Heck által keresett stilisztikai-retorikai anyag fogalmait használja fel. (Ezt a vélekedésemet megerősíti az irodalomkritika szaktudósainak gyakorlata, amely – ahogy ez a *Burhān fī wuḡūh al-bayān* elemző munkák áttekintéséből látszott – szinte kizárólag a harmadik rész tartalmával foglalkozik.) A harmadik és a negyedik rész közötti szerves kapcsolat jelzi azt is, hogy a negyedik *bayān* nem lehet önmagában vizsgálni. Heck rendszere tehát hiányos (a stilisztikai-retorikai funkció hiányzik a megfeleltetések közül, mivel a fogalmazóhoz nem ezt rendelte hozzá) és torz képet ad (nem vesz tudomást a harmadik és a negyedik résznek a fogalmazónál megjelenő kapcsolatáról).<sup>73</sup>

## Összegzés

Miközben a *Burhān fī wuḡūh al-bayān* jól ismert munkának tűnik – ezt támasztja alá, hogy az irodalomkritikai munkák visszatérő forrása –, tartalma és értékelése mégsem egyértelmű. Ṭāhā Ḥusaynnek az első kiadás csonka szövege alapján született elemzése, miszerint a hellenisztikus örökség továbbvitelével van dolgunk Qudāma b. Ġa’far tollából, a szerző kilétét illetően tévesnek bizonyult. A teljes szöveget tartalmazó kézirat megjelenését követően már csupán ezért is felülvizsgálatra szorult volna. Általában elmondható, hogy ez a felülvizsgálat nem történt meg, és az első kiadásra épülő értelmezést használva nem látszik Ishāq b. Ibrāhīm munkájának célja és létrejöttének oka.

Ugyanakkor az első kiadás óta eltelt időben született munkák közül három tanulmány új és érvényesnek tűnő szempontokat vet fel a könyv vizsgálatához. Miközben úgy látszik, Philip Halldénnek nem volt alkalma elmélyedni a *Burhān fī wuḡūh al-bayānban*, a szónoklás gyakorlatát keresve rámutat, hogy Ishāq b. Ibrāhīm munkája a kreatív nyelvhasználat teljes eszköztárát bemutatja. Még ennél is többről van szó: a *Burhān fī wuḡūh al-bayān* négy egymásba kapcsolódó részével valódi retorikai kézikönyvnek tűnik, amely nemcsak a nyelv performatív funkciójával foglalkozik, hanem a mögötte meghúzódó elméleti kerettel is. Ennek a feltárásában segít al-Ġabirī, aki ráirányítja a figyelmet a mű eddig kellő hangsúlyt nem kapott másik felére, a muszlimok sajátjának tekintett gondolkodásmódjának jelenlétére. A *Burhān fī wuḡūh al-bayān* így többé nem maradhat kizárólag a hellenisztikus hagyomány átadója –

<sup>72</sup> Ishāq b. Ibrāhīm, *i. m.*, 350–351.

<sup>73</sup> A körkörös gondolkodás példája ez. Heck szerint a hivatalnoki réteg csoportérdekei tetten érhetők a kifejezetten az írnokoknak szóló munkák tartalmának elemzése során. Az eszmefuttatásban egyedül az elmélet (a hivatalnokok érdekegységen alapuló csoportot kívántak létrehozni, amihez könyvekben tudományrendszert igyekeztek kidolgozni) számára hasznos részletek kerülnek előtérbe, és Heck figyelmen kívül hagyja a munkák egészét.

legalább ekkora súllyal szerepelnek benne a *bayān* alatt következtetési eszközt értő és ezt alkalmazó eredeti muszlim iskola gondolatai is. Értékelését e két meghatározó gondolkodási irány, a nyíltan hellenisztikus gyökerű filozófia és a muszlimok sajátként kezelt hagyománya mentén, azok összhatását figyelemmel kísérve kell elvégeznünk. Alátámasztja ezt a muszlim művelődéstörténet is: a Kr. u. 10–11. században jelenik meg egyszerre a két gondolkodási rendszer egymással szemben. Úgy tűnik, Ishāq b. Ibrāhīm munkája ennek a kettőnek az összeegyeztetésére tett kísérlet. Paul Heck műve éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy a hivatalnokrétegnek nagyon is szüksége lehetett a két rendszer ismeretére. Igényük olyan, a nyelvet eszköznek tekintő munkákat hívhatott életre, amelyek az elméleti háttér mellett annak alkalmazását is bemutatták. A *Burhān fī wuḡūh al-bayān* épp ilyen: egyszerre vizsgálható a muszlim retorika talajáról és a hellenisztikus hagyományú retorika szemszögéből, mivel célja általános ismeretelméleti keretben elhelyezni az állami hivatalnokok számára a nyelvi jelenségek összességét.

### **The difficulties of approach: The case of Ishāq ibn Ibrāhīm's manual and its place in the medieval Islamic civilisation**

Gábor TAMÁS

Ishāq b. Ibrāhīm b. Wahb al-Kātib (died in 935) has been known in the history of the Arabic literature as the author of the book *al-Burhān fī wuḡūh al-bayān*. While it is considered a standard work and as such repeatedly finds its place in the secondary resources on literary criticism, there is some uncertainty as to its contents as well as their evaluation. The interpretation made by Ṭāhā Ḥusayn – based on the incomplete text of the first edition – stating that it's an example of the application of the Hellenistic heritage has been proved false in the case of the author's identity. Following the publication of the whole text solely this should have been reason enough for a re-evaluation of it. After a brief overview of the works mentioning the book and its author it may be pointed out that this verification hasn't taken place and with the use of the established interpretation it's impossible to perceive the aim of the work of Ishāq b. Ibrāhīm.

Since the first edition there came to be three different studies however, which has shown aspects worthy to consider in the research concerning the text. First is the article of Philip Halldén on the practice of oratory, where he indicates that in the *Burhān fī wuḡūh al-bayān* one could find the tools of trade for the creative use of the language. If we follow this line of thought it turns out that the four interlinked parts of the book in their succession make a manual of rhetorics concerned not only with its performative function but with the theoretical framework as well. The author of the second study, Al-Ġābirī throws light to this framework when he attends to the hitherto neglected second half of the book and with it to the first steps of an Islamic method of

thinking. The book of Ishāq b. Ibrāhīm cannot remain a work seen as adopting a purely Hellenistic point of view; the genuine Islamic school of thought using the *bayān* as a method of reasoning plays just as important a role in it. In the evaluation of the *Burhān fī wuḡūh al-bayān* we have to be mindful of these two aspects, namely the method of the philosophy with its openly Hellenistic origins and the Islamic tradition thought of as originating with the Islam. The history of the Islamic civilisation seems to prove this as it's a widely known fact that the two systems of thought appeared in their whole and began their public interplay in the first half of the 10th century (that is, in the lifetime of the author). The book of Ishāq b. Ibrāhīm can be considered as an attempt to reconcile these two. The third study mentioned, that of Paul Heck, is calling our attention exactly to the fact that the state secretaries might had a need to the knowledge of both lines of thought. This need could have called to life works considering the language the working tool of their readers and trying to provide for them a theoretical background as well as a practical application of it. The *Burhān fī wuḡūh al-bayān* fits to this definition: it can be assessed on the ground of the Islamic rhetorics and from the angle of the rhetorics following the Hellenistic tradition at the same time since its aim is to provide an epistemological framework for the state secretaries pertaining to the whole of the phenomena of language.

Tüske László

## Jegyzetek a középkori arab retorikáról

Az alábbi dolgozatban a középkori arab retorika történetében kiemelkedő szerepet játszó ‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī (megh. 1078 vagy 1081) két retorikai munkájával foglalkozunk abból a szempontból, hogy a Koránnal kapcsolatos teológiai kérdések fölvetése milyen retorikai-stilisztikai következményekkel járt. A középkori arab retorikai stúdiumok keretének és a kutatás jelenlegi állásának általános felvázolása után al-Ġurġānī *A Korán felülmúlhatatlanságának bizonyítékai*<sup>1</sup> című műve alapján azt mutatjuk be, hogy a műben kifejtett dogma miként vezetett a szöveg-konstrukció, arabul *nazm* (*naẓm*), elméletének kidolgozásához. Ezt követően *Az ékesszólás titkai*<sup>2</sup> című könyve alapján ismeretjük trópuselméletét, amely a Korán antropomorf helyeinek értelmezési nehézségeit is megoldani látszik.

### I. Az arab retorikakutatás keretei – tények és reflexiók

A nyelv és az irodalom stilisztikai jellegzetességeinek vizsgálata egy adott nyelv keretein belül elsősorban az irodalmi tények olyan elemzését jelenti, amely a nyelvi-stilisztikai eszközök kialakulását, fejlődését, módosulását és átalakulását, esetleg gyakoriságát és elterjedtségét vagy éppen eltűnésének mozzanatait követi nyomon egy adott korszak, irodalmi irányzat vagy (a szempontok átvértékelésével) egy adott alkotó teljes életművében. Másfelől a nyelvészeti, szemantikai és filozófiai érdeklődés az elméleti reflexió történetét kíséri nyomon, és az irodalmi alkotásokban megfigyelt nyelvi-stilisztikai eszközökkel kapcsolatos elméleti állásfoglalások szisztematikus és történeti elemzését kutatja. A középkori arab irodalom nyelvi-stilisztikai tényei, illetve ezek korabeli értelmezése vonatkozásában is ez a két hipotézis és kutatási irány fogalmazható meg.

Először: az irodalmi tények és a nyelvi-stilisztikai eszközök kutatása az arab irodalom történeti ismeretének és alapvetően annak a háttérével zajlik,

---

<sup>1</sup> ‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī, *Dalā’il al-i’ğāz*. Ed. Muḥammad Rašīd Riḍā. Dār al-Ma’rifa, Bayrūt, 1978 (a továbbiakban *Dalā’il*).

<sup>2</sup> ‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī, *Asrār al-balāġa. The Mysteries of Eloquence*. Ed. Hellmut Ritter. Istanbul, 1954. Német fordítása: al-Curcānī, ‘Abdalqāhir, *Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrār al-balāġa)*. Aus dem arabischen übersetzt von Hellmut Ritter. Wiesbaden, 1959 (a továbbiakban *Asrār*).

hogy az arab irodalom kidolgozott nyelvvel, műfajokkal és eszközkészlettel jelent meg a 6–7. század során a világirodalomban, s rövid idő alatt a nomád és városlakó (letelepedett) arabok irodalmából egy világbirodalom irodalmának a státusába emelkedett. A középkori arab irodalomban ennek megfelelően két fő korszakot különböztetünk meg: az iszlám előtti törzsi költészetet a kezdetektől a 7. század közepéig és a muzulmán birodalmakban kibontakozó udvari költészetet a 7–8. század fordulójától a 19. század végéig. A teljesebb kép érdekében hozzátesszük, hogy az arab irodalom „modern” korszaka a 19–20. század fordulóján kezdődött és a huszadik századi arab „nemzetállamok” kialakulásával bontakozott ki. A „törzsi”, az „udvari” és a „modern” arab irodalom határai olyan radikális paradigmaváltásokat jelölnek, amelyek kiterjedtek mindarra, ami az irodalom/költészet funkcióját, az alkotó feladatát, a befogadás és az elsajátítás folyamatát jellemezte. Magukba foglalták mindazt, ami a költészet létrehozását, működését és recepcióját érinti. Az iszlám előtti arab irodalom és benne a fő vonulatot jelentő költészet a törzsiség irodalmát képviselte, míg a világbirodalommá fejlődő kalifátus irodalmát a muzulmán „udvari kultúra” irodalmának tekintjük. Kérdés, hogy vajon az átmenet fokozatos volt-e, vagy ugrásszerű? Ez olyan összetett probléma, amelynek vázlatos kibontása is hosszabb és részletesebb elemzést igényelne. Itt elegendő, ha csupán jelezzük az általános és szembeszökő sajátosságokat. Mindenekelőtt tisztázatlanok a szövegahagyományok, mert nincs biztos adatunk arra, hogy a 8–9. században lejegyzett, régi arab szövegnek tartott anyag valóban eredeti-e, vagy pedig a muzulmán elvárásokhoz igazított – múlt-teremtő – hamisítvány. A kutatót meglepi a nyelvi azonosság: az iszlám előtti költészet nyelve azonos az iszlám korszak hivatalos irodalmiságának, költészetének, sőt egész írásbeliségének a nyelvével. A történeti adatok azt mutatják, hogy az arab költészet a hódítások korában, a 7. század közepétől a 8. század elejéig, elhallgatott, majd amikor újra megszólalt, alkotóinak jelentős része már nem arab származású volt. Joggal tehető fel a kérdés, hogy vajon a nyelvi megvalósulásában, irodalmi formái tradíciójában, képanyagában és költői eszközkészletében az udvari költészet egyik változatának tekintett kalifátus kori irodalom ugyanazt a költői hagyományt folytatja-e, ugyanahhoz az irodalomhoz kapcsolódik-e, amely az iszlám előestéjén uralta és meghatározta az Arab-félsziget arab nyelvű népességének irodalmi közízlését, vagy valami másról van szó. Valóban a szemünk előtt zajlik a közösségi – összművészet jellegű, szép és értelemtelített – „világos megnyilatkozás” átalakulása „hivatásos” irodalommá, a későbbi „népművészet” és a „magas udvari művészet” kettéválása? A válasz nyilvánvalóan a két lehetőség között helyezkedik el: az iszlám előtti és a kalifátus korabeli költészet anyagát összehasonlítva azt mondja a kutatás, hogy az irodalomtörténeti tények az arab nyelvben megőrzött folytonosságot mutatják, másfelől olyan új irodalmi formák megszilárdulását és elterjedését tanúsítják, amelyek minden kísérlet ellenére sem vezethetők le közvetlenül az iszlám előtti költészetből.



Az első paradigmaváltás valójában azt jelentette, hogy az arabok törzsi irodalma (vagy amit annak tarthatunk) helyén létrejött a muzulmán udvar irodalma/költészete. A két irodalom a költői módszer és a nyelvi univerzum tekintetében számos hasonlóságot mutat, bár lényeges és meghatározó eltérések is vannak köztük. Irodalomszociológiai szempontból érdekes, hogy a „törzsi költők” egy részének működése sok vonásában megelőlegezi a kalifátus kori udvari kultúra művészeinek patrónusfüggő tevékenységét. Mintegy előképet adnak, illetve mutatnak nekik, ahogy ez az előkép egyébként a meghódított területek irodalmi életének a hagyományában is rendelkezésre állt. A paradigmaváltás rekonstruálása során mindazonáltal nem várhatunk el egy olyan történeti pillanatot, amelyben ez a váltás egy csapásra megtörtént volna. Inkább többbelemű változás-sorozatról volt szó, s midőn éppen észrevennénk a váltást, már újabb elemek mozdulnak el, s új formák alakulnak ki. Itt a műfaji irányultság, a tematika, ott a képanyag, a ritmika vagy a hallgatóság változik meg, s mindez magába foglalja a nyelvi-stilisztikai eszközök módosulását, elterjedését és hegemoniájának a problémáit is. A stilisztikai vizsgálatok megállapították, hogy miközben az iszlám előtti költészet alkotásait a metonimiák és a metaforák túlsúlyos alkalmazása jellemzi, a muzulmán udvari költészetben a hasonlatok uralma figyelhető meg. Később olyan új és bonyolult képalkotó technikák jelentek meg, amelyek egyes kutatók szerint az európai manierizmus stílusára (*concetti*) emlékeztetnek, jól mutatva a mesterségszerű felfogott alkotótevékenység befelé fordulását. A 19. század végi második paradigmaváltás is teljes mélységében módosította az irodalmi intézményeket. Felbomlott a verselés hagyományos technikája, személyes hangot vett a lírai költészet, és a rövid próza népszerűsége, valamint az arab társadalmak konfliktusos modernizálódásának tüneteiként a drámai műfajok kialakulása megteremtette az irodalmi formák műfaji hármasságát. Az arab irodalom ezzel a radikális váltással foglalta el helyét a modern irodalmak világtérképén.

Másodszor: a korabeli elméleti reflexió történetét vizsgálva abból indulunk ki, hogy meghatározó szerepet kaptak benne a nyelvi megnyilatkozás funkciójáról vallott nézetek. Az iszlám előtti korszak anyaga a szóbeliségből származik, és számos közös jegyet mutat más szóbeli kultúrákkal. Ez az „irodalom” – vagy inkább „világos szóbeli megnyilatkozás” – összművészet (*Gesamtkunst*) jellegű, a társadalmi és erkölcsi értékek megerősítését, és így a közösség legáltalánosabb céljait szolgálta. Epikus vagy lírai jegyeket mutató műfajai többnyire rituális funkciót tölthetnek be. Ezzel szemben a kalifátus korszaka már az írásbeliséghez tartozik. Az átalakulás azzal járt, hogy a korábbi egyetemes összművészet fokozatosan felbomlott, s a helyét olyan reflexiók foglalták el, mint pl. a vallás és tudományai, a jog és tudományai vagy a művészet és tudományai. Az eredeti állapot felbomlása során önállósuló és hivatásossá váló művészet és benne az irodalom fő funkciója immár az udvar reprezentációja és általa az elvont muzulmán közösség képviselője lett. A törzsi költészet korszaka

kából legfeljebb spontán kritikai megnyilatkozások legendái maradtak fenn, amelyek jellemző módon az inspiráltság jegyében fogták fel a művész tevékenységét. Ezzel szemben az udvari kultúra elméletileg is megalapozott poétikai (*ši'r*), irodalomkritikai (*naqd*) és retorikai (*balāġa*) munkákat hozott létre, amelyek, a mesterség analógiájára, cél-racionális tevékenységként értelmezték a művészetet. A retorikai-stilisztikai tanulmányok elméleti szempontból különböző hagyományokra támaszkodtak, de ezek között kitüntetett helyet foglalt el a muzulmán világlátás alapját és elméleti kereteit kijelölő arab nyelvű kinyilatkoztatás, a Korán vallásos és vallástudományos megítélése, illetve ennek nyelvtudományi, irodalmi és esztétikai konzekvenciái. Bizonyos értelemben a Korán állt a paradigmaváltás középpontjában, és azzal, hogy a transzcendens, a világ és az ember új értelmezését és cselekvési programját nyújtotta a közösségnek, leváltotta az iszlám előtti – az előbbieken összművészetnek nevezett – referencia-szöveget. Teljes egészében leváltotta, új rendszert állított a helyére, de ennek megvalósítása során a korábbi eszközkészlet lehetőségeit használta fel. A Korán így „ismerős idegen” szöveg lett, aminek szubjektíve kitüntetett helyzetét tudományok sorával igazolták, akár a teológia, akár a jog, akár a művészet vonatkozásában. Így az ebben a háttérben kialakuló retorika a kinyilatkoztatás arab nyelvének a retorikája (stilisztikája) lett, ami a későbbiek során az iszlámra áttért más népek nyelvének (perzsa, török, urdu stb.) retorikai vizsgálatához is alapul szolgálhatott. Ugyanúgy, ahogy a klasszikus görög–latin retorika a nyugati művelődés alapja lett.

### *Kutatók és kutatások*

A kutatás jelenlegi helyzetének akár csak futólagos áttekintése is világossá teszi, hogy mind a két jelzett kutatási irányban még mindig jelentős lemaradások vannak. Nem készültek el a stilisztikai eszközök (például a hasonlat, metafora, metonímia) történetét bemutató monográfiák, és néhány kivételtől eltekintve a jelentős elméleti szerzők munkásságát értékelő szisztematikus művek is hiányoznak a polcainkról. Márpedig forrásaink arról tanúskodnak, hogy a retorikai alakzatok és szóképek tanulmányozása jelentős szerepet játszott a középkori arab művelődésben, és állandó vitatémát biztosított a különböző nyelvészeti, retorikai, irodalmi, filozófiai, vallásjogi stb. művek számára. Ehhez képest azt tapasztaljuk, hogy az orientalisztika hosszú ideig elhanyagolta ennek a tudományterületnek a kutatását. Annak ellenére tette ezt, hogy az arab retorika alapvető kézikönyve, al-Ĥaṭīb al-Qazwīnī (1268–1338) *A tudományok kulcsa [című mű] kivonata*<sup>3</sup> és a hozzá kapcsolódó anyagok egy része August

---

<sup>3</sup> Al-Ĥaṭīb al-Qazwīnī, *Talḥiṣ miftāḥ al-'ulūm*. Al-Qazwīnī ebben a mintegy száz évvel korábban (1160–1229) élt Abū Ya'qūb Yūsuf al-Sakkākī *Miftāḥ al-'ulūm* (A tudományok kulcsa) című összefoglaló munkájának harmadik, retorikai részét kivonatolta és magyarázta.

F. M. von Mehren fordításában és értelmezésében már 1853-tól az érdeklődők rendelkezésére állt.<sup>4</sup> A késlekedés okainak feltárása önálló kutatást igényelne, de erre most nem térünk ki, mert Philip Halldén ezt részben már el is végezte,<sup>5</sup> csupán arra utalunk, hogy a 19. századtól a nyugati kultúrában is megfigyelhetjük a retorikai stúdiumok hanyatlását, ami föltétlenül hatással volt az orientalisztika alakulására. Hiszen miután a „saját” retorika iránti érdeklődés lanyhult, semmi sem indokolta volna „más” kultúrák retorikájának feltárását. Kétségtelen tény továbbá az is, hogy tudománytörténeti szempontból nézve a 19. században kibontakozó orientalisztika – első feladatként – az alapvető „nagy” kérdések tisztázását tűzte maga elé a filológiai, a vallási, a történelmi stb. kutatások keretében. Csak a 20. század második felében támadt érdeklődés az arab retorika kérdései iránt. Ennek jelentős feltétele volt a megfelelő források (kritikai) kiadása és az a fordulat, amely az arab irodalom kutatásában a második világháborút követő évtizedekben következett be, s amely az irodalmi anyagot immár „valódi irodalomként” értékelte és elemezte, és nem pusztán filológiai, történeti forrást látott benne. Másfelől a nyugati tudományos fejlemények is szerepet játszottak az érdeklődés kibontakozásában, hiszen időben az itteni gondolkodás (nem egészen világos, mi, hol?) paradigmaváltását („nyelvi fordulat”) követve figyelt fel az orientalisztika a muzulmán és köztük az arab nép irodalmának retorikai sajátosságaira és annak történeti reflexiójára. Más kérdés, hogy ennek a módszertani paradigmaváltásnak a jegyei egyelőre nem, vagy legfeljebb elszórtan jelentkeznek az arab retorika feltárásában, s inkább a hagyományos pozitivistá leíró módszer uralja a kutatásokat.

Egy rövid kutatástörténeti vázlatban azt mondhatjuk, hogy Theodor Nöldeke,<sup>6</sup> Goldziher Ignác,<sup>7</sup> Hellmut Ritter<sup>8</sup> bevezető munkái után a 20. század közepé-

<sup>4</sup> August F. M. von Mehren, *Die Rhetorik der Araber*. Kopenhagen–Wien, 1853; reprint Hildesheim–New York, 1970.

<sup>5</sup> Philip Halldén, What is Arab Islamic Rhetoric? Rethinking the History of Muslim Oratory Art and Homiletics. *International Journal of Middle Eastern Studies* 37 (2005) 19–38.

<sup>6</sup> Theodor Nöldeke, *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber*. Hannover, 1864. Ebben a munkában Nöldeke a 9. századi Ibn Qutayba (828–889) *Kitāb al-ši'r wa-'l-šu'arā'* (A költészet és a költők könyve) című munkájának poétikai és kritikai szempontokat tárgyaló bevezetését fordította és kommentálta. A szöveg később M. Gaudefroy-Demombynes gondozásában vált franciául is hozzáférhetővé: *Introduction au Livre de la poésie et des poètes*. Ed. et trad. par M. Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1947. Arab kiadás: Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn Muslim Ibn Qutayba, *Kitāb al-ši'r wa-'l-šu'arā'*. Ed. Aḥmad Muhammad Šākir. al-Qāhira, 1967.

<sup>7</sup> Ignaz Goldziher, Alte und neue Poesie im Urtheile der arabischen Kritiker. In: Ignaz Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*. I. Leiden, 1896–1899, 122–176. Goldziher irodalomtörténeti munkái olvashatók a Simon Róbert, illetve Ormos István szerkesztésében megjelent kiadványokban: Goldziher Ignác, *Az iszlám kultúrája. Művelődéstörténeti tanulmányok*. I–II. Vál., szerk., bev. Simon Róbert. Budapest, 1981; Goldziher Ignác, *Az arabok és az iszlám. Válogatott tanulmányok*. I–II. Szerk. Ormos István. Budapest, 1995.

<sup>8</sup> Hellmut Ritter, *Über die Bildersprache Nizāmīs*. Berlin–Leipzig, 1927.

től többek között Gustave E. von Grunebaum,<sup>9</sup> Seeger Adrianus Bonebakker,<sup>10</sup> Wolfhart Heinrichs<sup>11</sup> kutatásai jelezték, hogy a nyugati orientalisztika mind komolyabb figyelmet fordít az addig mostohán kezelt tudománysszakra. A 20. század végén és a századfordulón újabb tudósok, mint Udo G. Simon,<sup>12</sup> Maróth Miklós,<sup>13</sup> William Smyth,<sup>14</sup> Deborah Black,<sup>15</sup> Margaret Larkin,<sup>16</sup> Herbjørn Jenssen<sup>17</sup> s a legújabbban Philip Halldén<sup>18</sup> munkái figyelmeztetnek, hogy

<sup>9</sup> Gustave E. von Grunebaumnak a Korán felülmúlhatatlanságát tárgyaló fordítása (*A Tenth Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism. The Section on Poetry of al-Bāqil-lānī's I'jāz al-Qur'ān*. Transl. by G. E. von Grunebaum, Chicago, 1950) mellett kritikátörténeti tanulmányai is fontosak: *Kritik und Dichtkunst. Studien zur arabischem Literaturgeschichte*. Wiesbaden, 1955 és *Themes in Medieval Arabic Literature*. London, 1981.

<sup>10</sup> Ld. Seeger Adrianus Bonebakker, *isti'āra, al-ma'ānī wa-l-bayān* stb. címszavait In: *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. I–XII. Leiden, 1960–2005.

<sup>11</sup> Wolfhart Heinrichs hosszu ideje tárgyalja az arab retorikai alakzatokat, illetve a metafora problémáit. Legfontosabb eredményeit az *Encyclopedia of Arabic Literature*. Vol. I–II. Ed. by Julie Scott Meisami – Paul Starkey. London, 1998. (reprint 1999) *metaphor, rhetoric and poetics, rhetorical figures* stb. címszavaiban foglalta össze. Korábbi összefoglalása: Poetik, Rhetorik, Literaturkritik, Metrik und Reimlehre. In: *Grundriss der Arabischen Philologie*. Band II: Literaturwissenschaft. Herausg. Helmut Gätje. Wiesbaden, 1987, 177–207. Munkái közül mintegy programadónak számít az *Arabische Dichtung und griechische Poetik: Ḥāzim al-Qartajannī's Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe*. Beirut–Wiesbaden, 1969. További tanulmányaiban részletkérdések tisztázására tett kísérletet, mint például az *isti'āra* ('metafora') értelmezését történetileg követő *The Hand of the Northwind: Opinions on Metaphor and the Early Meaning of Isti'āra in Arabic Poetics*. Wiesbaden, 1977, vagy az ezt folytató *Isti'āra and badī' and their Terminological Relationship in Early Arabic Literary Criticism*. *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 1 (1984), 180–211 című munkájában. A retorikai alakzatok szélesebb körű tárgyalását mutatják az *On the Genesis of the ḥa-qīqa – majāz Dichotomy*. *Studia Islamica* 59 (1984) 111–140, illetve a *Contacts Between Scriptural Hermeneutics and Literary Theory in Islam: the Case of majāz*. *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 7 (1991/92) 253–284. című tanulmányai.

<sup>12</sup> Udo G. Simon, *Mittelalterliche arabische Sprachbetrachtung zwischen Grammatik und Rhetorik: 'ilm al-ma'ānī bei al-Sakkākī*. Heidelberg, 1993. Továbbá például az *isti'āra, majāz* stb. címszavak In: *The Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Ed. by K. Versteegh. Leiden, 2003–.

<sup>13</sup> Miklós Maróth, *The Changes of Metaphor in Arabic Literature*. *Arabic Sciences and Philosophy* 12 (2002) 241–255; továbbá Uő., *Logic and Stylistics*. In: *Problems in Arabic Philosophy*. Ed. by M. Maróth. Pilsicsaba, 2003. 25–35 és *Greek Logic and Arabic Stylistics*. In: *i. m.*, 87–107.

<sup>14</sup> William Smyth, *Rhetoric and 'Ilm al-Balāgha: Christianity and Islam*. *The Muslim World* 82 (1992) 242–255; William Smyth, *The Canonical Formulation of 'Ilm al-Balāghah and al-Sakkākī's Miftāḥ al-'Ulūm*. *Der Islam* 72 (1995) 7–24.

<sup>15</sup> Deborah L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*. Leiden, 1990.

<sup>16</sup> Margaret Larkin, *The Theology of Meaning: 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī's Theory of Discourse*. New Haven, 1995.

<sup>17</sup> Herbjørn Jenssen, *The Subtleties and Secrets of the Arabic Language. Preliminary Investigations into al-Qazwīnī's Talkhīṣ al-Miftāḥ*. Bergen, 1998.

<sup>18</sup> L. Halldén, *i. m.*

számos megoldatlan kérdés tisztázásra szorul. A század második feléből származó arab retorikatörténeti kézikönyvek és monográfiák többnyire az európai megközelítés módszereit alkalmazzák. Ezek közül kiemelkedik Šawqī Dayf sokat használt összefoglalása<sup>19</sup> és Aḥmad Maṭlūb monográfiái, illetve terminológiai szótára.<sup>20</sup> Az arab irodalomkritika és benne a retorika bizonyos kérdéseinek történetét tárgyalta Iḥsān ‘Abbās elévülhetetlennek tetsző alapmunkája,<sup>21</sup> míg a költői kép vizsgálatának történetét az egyiptomi Ġābir ‘Uṣfūr monográfiája<sup>22</sup> dolgozta fel úttörő és iskolateremtő módon. A legújabb nyugati kritikai módszereket elsajátító arab tudósnemzedék képviselői a század utolsó két évtizedében jelentkeztek. Közülük a szíriai Kamāl Abū Dīb kutatásai,<sup>23</sup> az egyiptomi Naṣr Ḥāmid Abū Zayd és Muḥammad ‘Abd al-Muṭṭalib munkái,<sup>24</sup> valamint a marokkói Muḥammad al-‘Umarī tanulmányai<sup>25</sup> új irányokat jelöltek ki a kutatások területén az arab világban is. Föltűnő azonban, hogy az orientálistika legjobb hagyományait folytató nyugati és a kritikai módszerességet adekvát módon alkalmazó keleti szakemberek nehezen találhatnak egymásra. Együttműködésük hiánya miatt mintha elbeszelnének egymás mellett, mintha kevesebb figyelmet fordítanának egymás kutatásaira, és így eredményeikből a legnagyobb igyekezet ellenére is legfeljebb torzóként lehet összeállítani a középkori arab retorika képét, státuszát, karakterét és szerkezetét.

A történeti kutatások általában azt mutatják, hogy rendkívül nehéz az eligazodás a rendelkezésre álló anyagban. Elsőrendű feladatnak tetszik a forrásművek kronológiájának és – a művek keletkezése, utóélete és hatása szempontjából jelentős – földrajzi környezetének és elterjedésének meghatározása. Vannak olyan művek, amelyek a muzulmán birodalmak minden kulturális központjában megjelentek, általános használatnak örvendtek, és számos kéziratuk maradt fenn, de vannak olyanok is, amelyek gyakorlatilag egypéldányos műnek számítanak. Ezek megítélésében igen nagy körültekintéssel kell eljárni, hiszen sokszor rendkívüli – egyedi – kísérletről van szó, amely a középkori muzulmán esztétikát ritka darabját képviseli. Ilyen egyedi munka Ḥāzim al-Qartāḡannī (1211–1285) *Az ékesen beszélők útja és a műveltek lámpása*<sup>26</sup> című könyve, amely az egyik legeredetibb kísérlet az arab filozófusok logikai

<sup>19</sup> Šawqī Dayf, *al-Balāḡa taṭawwur wa-tārīḥ*. al-Qāhira, 1983<sup>6</sup>.

<sup>20</sup> Ld. például Aḥmad Maṭlūb, *‘Abd al-Qāhir al-Ġurġanī, balāḡatuhu wa-naqduhu*. al-Quwayt, 1973. Továbbá Aḥmad Maṭlūb, *Mu‘ḡam al-muṣṭalaḥāt al-balāḡhiyya wa-taṭawwuruḥā, ‘arabī – ‘arabī*. Bayrūt, 2000.

<sup>21</sup> Iḥsān ‘Abbās, *Tārīḥ al-naqd al-adabī ‘inda ‘l-‘arab*. Bayrūt, 1971.

<sup>22</sup> Ġābir ‘Uṣfūr, *al-Šūra al-fanniyya fī ‘l-turāt al-naqdī wa-‘l-balāḡī*. al-Qāhira, é. n.

<sup>23</sup> Ld. például Kamal Abu Deeb, *Al-Jurjani’s Theory of Poetic Imagery*. Warminster, 1979.

<sup>24</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Iškāliyyāt al-qirā’a wa-āliyyāt al-ta’wīl*. (Casablanca)–Bayrūt, 1999; Muḥammad ‘Abd al-Muṭṭalib, *al-Balāḡa al-‘arabiyya, qirā’a uḥrā*. al-Qāhira, 1997.

<sup>25</sup> Muḥammad al-‘Umarī, *al-Balāḡa al-‘arabiyya, uṣūluḥā wa-imtidāduḥā*. Casablanca, 1999.

<sup>26</sup> Ḥāzim al-Qartāḡannī, *Minḥāḡ al-bulāḡā’ wa-sirāḡ al-udabā’*. Ed. Muḥammad al-Ḥabīb Ibn al-Ḥūḡa. Tūnis, 1967.

és a tradicionális arab poétika szempontjainak egyesítésére. Rendkívül izgalmas és rendszeres, bár csak kétharmadában fennmaradt könyvről van szó, amelyben a szerző az Arisztotelészig visszavezethető, de az arab filozófusok – mint al-Fārābī (872–950) és Avicenna (Ibn Sīnā, 980–1037) – által átértelmezett mimézis fogalomra támaszkodva dolgozta ki költészetelméletének kulcsfogalmait. Ezek egyrészt a *taḥyīl*, azaz ‘képzetfelidézés’, amely egy mentális képnek a nyelvi jelekkel való felidézését, előhívását hivatott jelölni, másrészt a *muḥākāh* ‘utánzás’, ami valamely dolognak olyan utánzását jelenti, amely a nyelv eszközeivel való leírással és ezen belül az összehasonlítással valósítható meg. Hāzim műve olyan egyéni megoldás, amely joggal váltotta ki a modern eszmetörténet érdeklődését, számos tanulmány készült róla, s minduntalan tárgyalásra is kerül, de be kell látni, hogy igazi hatása az arab irodalomelméletre csak napjainkban bontakozik ki. Retorikatörténeti szerepe kisebb, és a fővonulattól való eltérését mutatja az a tény is, hogy hiányos kéziratban maradt fenn.<sup>27</sup>

Másfelől hasonló bizonytalanság és homály nehezíti a kutatómunkát amiatt, hogy a tudományterületek határai rendkívül elmosódtak. Egymásba nyúlnak az irodalmi, retorikai, hermeneutikai, grammatikai, jogi kérdések, amelyek más-más jelentőséggel bírnak attól függően, hogy melyik tudományterületen járunk. Jellemző, hogy Wolfhart Heinrichs egyik tanulmányát szinte „megadólag” indítja, amikor elismeri, hogy a jogi hermeneutika kérdésfelvetései és megoldási javaslatok retorikai szempontból irányadók például a *ḥaqīqa* – *maḡāz* (‘eredeti jelentés’ – ‘allegorikus/átvitt értelmű /figuratív jelentés’) dichotómiájának tárgyalása során.

A következő feladat abban állna, hogy a különböző – ázsiai, afrikai vagy dél-európai – helyszíneken, különböző korszakokban, és – esetleg – különböző tudományterületen született munkák egymásra épülését, belső összefüggését, a retorikai-stilisztikai tanulmányok fejlődését kutassák. Ebben pedig különös szerepe van és lesz annak a felismerésnek, hogy az arab retorika *per definitio-nem* – ahogy Philip Halldén fogalmazott – *islamically motivated*<sup>28</sup> retorika. Olyan retorika tehát, amelynek funkciójában és felépítésében meghatározó szerepe van a közösség általános ideológiai rendszerét biztosító iszlám vallásnak.

---

<sup>27</sup> Heinrichs az *Arabische Dichtung...* című könyvében az arab kritikátörténet általános keretében értelmezte Hāzim munkáját, s a mű egy részletének fordítását is közölte.

<sup>28</sup> Halldén, *i. m.*, 21.

*Retorika és hermeneutika*

A kutatás tehát egyetért abban, hogy a középkori arab retorika különböző tudományok határmezsgyéjén alakította ki önálló szókészletét és elméleti fogódzóit, és ahogy utaltunk rá, ezek sokszor egymástól térben és időben is távol eső területeken fogalmazódtak meg. Hosszú ideig azonban nem alkottak egységes és világos szempontokat érvényesítő rendszert. Rendező elvet legáltalánosabban a Koránnal kapcsolatos elképzelések kínáltak, különösen két kérdéskör miatt. Az egyik a Korán természetének és teremtettségének problémáját fogalmazta meg, a másik pedig a Korán antropomorf helyeinek értelmezési lehetőségeit tárgyalta. A kutatók egyetértenek abban, hogy 'Abd al-Qāhir al-Ġurġānī művének jelentősége éppen abban áll, hogy a két vallási-retorikai-hermeneutikai probléma-halmaz kezelésére olyan megoldást kínált, amely teológiai, nyelvi és stilisztikai szempontból is érvényes volt. A teremtettség vizsgálata a nyelvben való gondolkodás elismerése révén a stilisztikai szintaxis tudományát alapozta meg, míg a Korán antropomorf kifejezéseinek értelmezés-kényszere a „jelentés jelentése” szerepének felismerése alapján a trópusok rendszeres tudományát hozta létre.

A középkori arab retorika kialakításában így nemcsak a szöveget létrehozó poétikai és retorikai tevékenység elemzése játszott szerepet (amiként ezt az ókori görög vagy latin retorika esetében magától értetődő dolognak tekintjük), hanem egy adott szöveg (a Korán) megértésének és értelme realizálásának igénye is. Feltétlenül számolnunk kell ezzel a körülménnyel, hiszen a középkori muzulmán udvari kultúra két olyan referencia-szöveg erőterében hozta létre alkotásait, amelyeket ilyen vagy olyan szempontból szakrálisnak tekintett. Ez a kettő a Korán és az iszlám előtti „irodalmi” hagyomány.

A Korán<sup>29</sup> kitüntetett helyét a vallásban betöltött helye és szerepe biztosította: a Korán öndefiníciója szerint „Allah beszéde” (*kalām Allāh*), Isten arab nyelvű megnyilvánulása, akaratának kinyilatkoztatása az emberiség számára. Ebből következően a Korán a mindennapi muzulmán élet vallási, társadalmi, jogi és politikai vezetésének, a hit megélésének a forrása, sőt, esztétikai értékei is kétségszövegbevonhatatlanok a muzulmánok számára. Szakrális minősítését a Korán „felülmúlhatatlanságának” dogmájában (*i'ğāz al-Qur'ān*) fogalmazták meg, s ez Mohamed próféta tevékenységének 7. századi kezdeteitől a 9–10. század fordulójára szilárd teológiai tétellé fejlődött. A Koránhoz való viszonyulás a hívő részére mindennapi élményforrás, a transzcendenssel való találkozás lehetősége, függetlenül attól, hogy az istentisztelet kitüntetett alkalmain vagy a köznapi társalgásban találkozik vele. Ezt a hatást olyan legendák is ébren tartják és erősítik, amelyek arról számolnak be, hogy a próféta által közvetített szövegek egyesekre rendkívüli hatással voltak: elájultak, „transzba” estek, és/vagy

<sup>29</sup> Az itt következőkhöz ld. például Nevad Kermani, *Gott ist schön: das ästhetische Erleben des Koran*. München, 2000.

mindenüket elhagyva azonnal a próféta követőinek sorába léptek. A mindennapi diskurzusnak ez a vallásos vonatkozásokkal, erős Korán-idézetekkel teli világa, valamint közvetlen világra-vonatkozása olyan verbális univerzumot jelent a hívő számára, amelyben az Istenről, az emberről és a világról fogalmazódó nézetei adekvát módon, visszaigazoltan, mindennapi ismétlődő biztonsággal és mindenekelőtt számára-valóan jelennek meg. De hangsúlyozni kell, hogy itt nemcsak a vallási-ideológiai vonatkozások ellenőrzött világáról van szó. A Korán fordulatai, idiómái a mindennapi diskurzus részeivé váltak, s ezek használata szinte „megszentelte” a beszédmódot, a beszélőt pedig a transzcendens felé emelte. Olyan hatás ez, amely egyre fokozódott, ahogy a köznyelv az évszázadok során eltávolodott a Korán klasszikusnak tekintett „tisztá arab nyelvétől” (*‘arabiyya fuṣṣḥā*).

Másfelől, ahogy fent jeleztük, ezen a „tisztá arab nyelven” fogalmazódott meg az iszlám előtti arabok, az iszlámmal meghaladott *ġāhiliyya*, a „vadság” és a „tudatlanság” kultúrája. Ennek fennmaradt anyagát különös gonddal gyűjtötték össze, őrizték és hagyományozták az évszázadok során, mert ténylegesen ez volt az egyetlen forrás, amelynek segítségével a Korán homályos helyeit értelmezni lehetett. Egyik a másikat erősítette. És végső soron az arab nyelvi megnyilatkozásoknak ez a két súlyos corpora szolgált mintaként és ideálként a kultúra tanító és szórakoztató funkcióinak kibontásához. Gyakorlati oldalról nézve azt jelentette ez, hogy a nyelvi kifejezések vizsgálata a teológiai tudományok szolgálóleánya lett, ahogy Abū Hilāl al-‘Askarī (megh. 1005 k.) *A két mesterségről: a prózáirásról és a költészetéről* című munkájának bevezetésében világosan meg is fogalmazta.<sup>30</sup>

A stilisztikai problémák felismerésében és kifejtésében így a szűken vett poétikai és retorikai reflexión túl jelentős szerep jutott a kinyilatkoztatás szövegét tanulmányozó filológiai, szövegértelmezői gyakorlatnak is. Ezzel azt állítjuk, hogy a poétikát is magába foglaló retorika (*ars bene dicendi*) és a hermeneutika (*ars interpretandi*) tudományai együttesen vettek részt a középkori arab stilisztika kialakításában. Jól ismert, hogy miközben a retorikai megközelítés egy adott értelem minél árnyaltabb és hatásosabb szóbeli kifejtésének lehetőségeit kutatja, és ennek a hatásra irányuló és művészi mesterséggént (*tekhné/ars*) felfogott tevékenységnek a módszerét elemzi, addig a hermeneutika a szöveg értelme kibontásának eljárása során írja le annak sajátosságait. Ez a különbségtétel mindazonáltal annak belátásán alapul, hogy a retorika és a hermeneutika közel esnek egymáshoz, akár a tárgyuk, akár a kontextusuk tekintetében, és hogy szemben állnak az egyoldalúan módszerorientált és kizárólagosságra törekvő tudományoszménnyel.

<sup>30</sup> Abū Hilāl al- ‘Askarī, *Kitāb al-Šinā’atayn*. Ed. ‘Alī Muḥammad al-Bīḡāwī, Muḥammad Abū ‘l-Faḍl Ibrāhīm. al-Qāhira, é. n. [1952], 3.



A középkori arab kultúra két referencia-szövegét vizsgálja ez a kettős megközelítés, és egymáshoz közel jelöli ki a helyüket azzal is, hogy az arab *b-y-n* többől képzett *bayān* „tisztaság”, „világosság” szóval, „szép és értelmes jelölés/közlés” értelemben nevezi meg őket. A Korán önelnevezései között rendszerint előfordul ez a szó, akár ebben a főnévi alakban, akár valamilyen melléknévi formában (*mubīn* vagy *bayyin*). Egy Mohamed prófétának tulajdonított mondás ugyancsak ezt a terminust használja. Azt mondta a próféta, hogy „A költészetből bölcsesség és a tiszta beszédből (*bayān*) varázslat származik” (*inna min al-ši'ri la-hikaman wa-inna min al-bayāni la-sihran*). A *bayyin* jelentése az ‘elkülönülő’, ‘elváló’, ‘ki-váló’, a ‘homályosságtól el-különülő’ és így ‘világos (jel)’.<sup>31</sup> A ‘valamit világossá/egyértelművé tenni’, ‘valamit megvilágítani’ jelentésben a *b-y-n* többől szabályosan képzett *bayyana* (*tabyīn*) ige is általánosan használt. A fogalomcsoport jelentőségét jól mutatja, hogy Abū ‘Amr ‘Utmān ibn Baḥr al-Ġāḥiz (776-869) *A világos beszéd és a megvilágítás könyve*<sup>32</sup> című munkája, amely a középkori arab retorika első – főleg mintákat és példákat bemutató – művei egyikének számít, már a címében is ezt idézi fel. Ezzel együtt a *bayān* és származékai jelentésének megállapítása komoly erőfeszítést követel az arabisztikával foglalkozó szakemberektől. Ebben a különböző tudományterületek eltérő megközelítése vagy a kutatást meghatározó prekoncepciók játszanak szerepet, de a kutatók kulturális háttere is befolyásolja az értelmezést.<sup>33</sup>

### ‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī

‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī<sup>34</sup> nyelvész és retorikatudós volt, a Kaszpi-tenger délkeleti partvidékéről, perzsa családból származott. Az életrajzára vonatkozó források szerint sohasem hagyta el szülőföldjét, és tanulmányait is otthon folytatta. Jól képzett, jó hírű grammatikus lett, akit messze földről felkerestek a

<sup>31</sup> Úgy tűnik fel, hogy a középkori muzulmán kultúra *bayān* fogalma és alkalmazási köre (a Korán, illetve az iszlám előtti szövegek) a gadameri „megvilágító” [einleuchtend] fogalmával értelmezhető. Hans-Georg Gadamer „egy régi igazságmozzanatról” beszél, amelynek középontja az a gondolat, hogy „a szép, s minden, ami értelmes, az ‘megvilágító’ [einleuchtend].” Vö. Hans-Georg Gadamer, *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. 2. jav. kiadás. Budapest, 2003, 534.

<sup>32</sup> Abū ‘Amr ‘Utmān ibn Baḥr al-Ġāḥiz, *Kitāb al-bayān wa-l-tabyīn*. I–IV. Ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. al-Qāhira, 1970.

<sup>33</sup> Vö. például Jaroslav Stetkevych, Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning. *Journal of Near Eastern Studies* 48/2 (1989) 81–96., 90–91.

<sup>34</sup> Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*. I–II. Leiden, 1943–49, I. 341–342; *Supplementbanden* I–III. Leiden, 1937–1942, I. 503–504, III. 1212; Wolfhart Heinrichs, ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī. In: *Encyclopedia of Arabic Literature*. I. 16b–17b; Aḥmad Maṭlūb, ‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī, *balāġatuhu wa-naqduhu*. al-Quwayt, 1973; Kamal Abu Deeb, *Al-Jurjānī’s Theory of Poetic Imagery*. Warminster, 1979; Larkin, i. m.

tanítványok, de valódi elismertséget retorikai-stilisztikai munkái hoztak neki. Fent említett, *A Korán felülmúlhatatlanságának bizonyítékai* és *Az ékesszólás titkai* című munkáival új alapokra helyezte a középkori arab stilisztikai nézeteket, és meghatározó forrása lett a későbbi szerzők által kidolgozott arab tudomány-együttesnek: az *‘ilm al-balāḡ*ának, vagyis az „ékesszólás-tudománynak.” Műveinek jelentőségét éppen az adja, hogy nyelvi és stilisztikai tanulmányai során – a korabeli tudományos normának megfelelően, de a szokásosnál radikálisabb módon – az iszlám teológia tanításait is messzemenően figyelembe vette. Az alábbiakban a szintaxis stilisztikájával és a trópusokkal kapcsolatos fejtegetéseiből mutatunk be néhány gondolatot.

## II. A *naẓm*, avagy a szintaxis stilisztikája

A retorikai kérdések teológiai vonatkozásának egy része a középkori arab kultúrában a Korán természetével és teremtettségével kapcsolatos nézetekben fogalmazódott meg. Ennek körülményeit elemezve a kutatók arra hívják fel a figyelmet, hogy az iszlám szigorú monoteizmust hirdetve nem engedi meg, hogy Allah mellett bármilyen „társistenség” vagy közvetítő helyet és szerepet kapjon. Az egyistenhit (*tawhīd*) túlzó és végletes hangsúlyozása azonban azzal a következménnyel jár, hogy a transzcendens végtelen távolságra kerül az embertől, és a köztük lévő kapcsolat egyetlen lehetőségeként nem marad más, mint Allahnak az ember felé megnyilatkozó akarata, a kinyilatkoztatás. A próféta közvetítő ember, és Allah a profétának – Gábiel arkangyallal – küldött beszéde (*kalām Allāh*, vagyis a Korán) révén nyilatkozik meg teremtményei előtt, s ezzel teremt egyetlen – változatlan és állandó – kapcsolatot saját transzcendens abszolút léte és a mulékony világ között. A muzulmán közösség számára komoly nehézséget okozott annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy ez a beszéd miképpen képzelhető el, hogyan lehetséges, és milyen következményei vannak az emberi megnyilatkozások vonatkozásában.

Az iszlám különböző teológiai irányzataiból következően több megoldás született a kibontakozó viták során. A racionalista *mu‘tazilita* teológusok szerint a Korán *teremtett*, meghatározott időhöz és térhez kapcsolódik, és Allah többi teremtményével osztozik a teremtmények sorsában. Ez a felfogás azonban ellentmond annak, hogy ez az egyetlen kapcsolat az isteni abszolútum és az ember között, és így végső soron Allah korlátozásának a következményével járhat. Ezzel szemben a hagyománykövető *hanbaliták* elképzelése szerint a Korán nem teremtett, hanem örökkévaló. Ebből azonban logikailag az következik, hogy az örökkévaló Allahnak társat tulajdonítanak (a Koránt), és ellentmondanak a szigorú monoteizmus tételének. A feloldhatatlannak tetsző ellentmondásokat végül az *aš‘ariták* közvetítő teológiai iskolája szüntette meg. Ehhez pedig annak a beszédelméletnek a kidolgozásán át vezetett az út, amely teológiai, majd retorikai szempontból is magyarázatot talált a felmerült kérdé-

sekre. Ennek központi gondolata az ún. „lelki beszéd” (*kalām nafsi*). Abū Bakr al-Bāqillānī (megh. 1008) a következő gondolatmenetben fogalmazta meg a legfontosabb érveket: a valóságos beszéd az a „jelentés,” ami a lélekben van. Ehhez olyan jelek vannak rendelve, amelyek a jelentést ki tudják fejezni. Ez a jel a nyelv. A nyelv pedig egy adott közösség nyelve, amit a közösség tagjai ismernek és kifejezőkészletként használnak. Allah erre utalt a Koránban „Csak olyan küldöttet küldtünk, aki a népe nyelvét használta, hogy megvilágítsa nekik.”<sup>35</sup> Allah azt mondja, hogy Mózeset héberül beszélve küldte Izrael népéhez, aki „Allah örökkévaló, lelki beszédét” (*kalām Allāh al-qadīm al-qā'im bi-'l-nafs*) héberül hirdette nekik. Jézust arameus nyelven beszélve küldte, aki Allah beszédét ezen a nyelven közvetítette. [Mohamed] prófétát pedig arabul beszélve küldte, aki „Allah örökkévaló, lelki beszédét” az arabok nyelvén közölte az emberekkel. Az arab nyelv pedig különbözik a hébertől és különbözik az arameus vagy bármilyen más nyelvtől. Az örökkévaló, a lélekben lévő beszéd (*kalām nafsi*) viszont mindig ugyanaz marad, nem módosul, és nem is változik.

A lélekben lévő beszéd azonosságát a kialakított írásmódok különbözősége is bizonyítja, ha különböző írásrendszert használnak, mert az írás a jelölés tekintetében a [hanghasználó, hangokkal való] beszéd helyét foglalja el egy adott nyelvben. Helyes tehát az a megállapítás, hogy az igazi, valós beszéd a „lélekben lévő jelentés”, és nem más. Ami pedig ettől különbözik, az ennek a jele, mégpedig a megállapodás vagy az eredet szerint. És „beszédnek” is lehet nevezni, de ez csupán jele a „beszédnek,” és nem maga a valós beszéd.<sup>36</sup> Ez a teológiai álláspont azonban, amely a Korán felülmúlhatatlanságának dogmájában fogalmazódik meg, még nem ad választ arra a kérdésre, hogy a „lelki beszéd” hogyan formálódik meg a nyelv közegében. Ennek a problémának a megoldására vállalkozott 'Abd al-Qāhir al-Ġurġānī *A felülmúlhatatlanság bizonyítékai* című munkájában.

Al-Ġurġānī a legtöbb muzulmánhoz hasonlóan hitt abban, hogy az ember azért nem tud a Koránhoz hasonló művet létrehozni, mert abban olyan jelentések fogalmazódtak meg, amelyek az ember számára utolérhetetlenek és felülmúlhatatlanok. Pusztán a jelentések kiválósága azonban nem lehet elégséges

<sup>35</sup> Korán, 4/14. A Korán idézetek fordításában Simon Róbert megoldásait követtem. *Korán. – A Korán világa*. Ford. Simon Róbert. 4. javított kiadás. Budapest, 2001.

<sup>36</sup> Vö. Abū Bakr al-Ṭayyib al-Bāqillānī, *al-Inṣāf fī-mā yağīb i'tiqādu-hu wa-lā yağūz al-ğahlu bihi*. Ed. Muḥammad Zāhid ibn al-Ḥasan al-Kauṭarī. Al-Qāhira, 1993, 106–107. Al-Bāqillānī ugyanott más oldalról is igazolni igyekszik a lelki beszéd létezését. Zakarija történetében mondja a Korán: „Az a jeled, hogy három napon át nem beszélsz az emberekkel, csak jelekkel/szimbólumokkal” (Korán, 3/41). A prófétai hagyomány szerint a prófeta egyszer így szólt: „Ó emberek, [vannak olyanok], akik nyelvükkel hisznek, de a szívükkel nem lépnek be a hitbe.” Továbbá al-Aḥṭal költő sora is erre utal: „A beszéd a lélekben van, és a nyelv nem más, mint a lélek jele”. Ezeken túl al-Bāqillānī utal a süketnéma esetére is, aki megérteti velünk a lélekben lévő jelentéstartalmat, és ő is felfogja a mi közlendőnket pusztán a jelek révén, anélkül, hogy használná a hangokat ehhez.

magyarázat a Korán felülmúlhatatlanságára, hiszen ebben az esetben azok bármilyen parafrázisa önmagában is felülmúlhatatlan lenne. Másfelől egyik eszmefuttatásban sorra veszi azokat a válaszokat, amelyek a szöveg nyelvi – formai – sajátosságaihoz kapcsolják a Korán csodás jellegét, s elveti azt a megoldást, amelyik a szavakban és a kifejezésekben keresi a megoldás kulcsát. Úgy érvel, hogy az egyes szavak és kifejezések már a kinyilatkoztatás előtt is használatban voltak, csodás mivoltukat mégsem ismerték el, tehát nem ezekhez kapcsolódik a rendkívüli minőség. Azt sem tartja elképzelhetőnek, hogy maga a pusztá hangzás biztosíthatja a felülmúlhatatlanságot. Ehhez kapcsolódóan elveti azt a gondolatot is, hogy a Korán verseit záró metszetekhez (*fawā-šil*) kössék a rendkívüli sajátosságot, hiszen ezek ugyanazt a funkciót töltik be, mint a rímek a verssorok végén, amelyek ismertek a Korán előtt is, és amelyeknek elsősorban ugyancsak akusztikai szerepük van. Elismeri, hogy az arabok művészien élnek a rímelés hatásközével, ám műveikben – vitathatatlanul – messze elmaradnak a felülmúlhatatlanságtól. A következő terület a figuratív nyelvhasználat. Nem tartja lehetségesnek, hogy a trópusoknak tulajdonítsák a Korán rendkívüliségét, mert „Ebből az következne, hogy a csodás jelleg csak bizonyos versekre lenne érvényes.”<sup>37</sup> Ha pedig ezek a tartalmi és formai megállapítások és ellenvetések érvényesek, akkor ezeken túl kell lennie valaminek, ami a Korán sajátos természetét biztosítja, a felülmúlhatatlanságát igazolja.

Ha a Korán csodás felülmúlhatatlansága azt jelenti, hogy az ember nem képes a Koránnal felérő alkotást létrehozni, akkor joggal vetődik fel a kérdés, hogy „mi az, miben áll az, amire képtelen az ember?”<sup>38</sup> Vajon nem tud olyan pontos, jó és helyes jelentéseket nyújtani, vagy képtelen olyan szavak és kifejezések alkalmazására, amelyek a Koránban találhatók? Az értékes jelentés és a hatásos megfogalmazás megkülönböztetése és a közöttük létrehozandó kapcsolat tételezése azonban nem azt jelenti, hogy minden további nélkül elválasztható elemekről van szó. Al-Ġurġānī gondolatmenetében a Korán felülmúlhatatlansága dogmájának alapját képező „lelki beszéd” mellett további elemek tűnnek fel.

Az egyik a szóbeli megnyilatkozások befogadásának sajátossága. Az értékes és szép szóbeli megnyilatkozások befogadás-formája és hatásmechanizmusa ugyanis nem engedi megkülönböztetni a hagyományban feltételezett tartalmi és formai jegyeket. Al-Ġurġānī a 9–10. századi irodalomkritikai írásokra támaszkodik, amikor azt fejtegeti, hogy a befogadás élvezettel, pszichikai módosulással és átlelkedettséggel (*aryaḥiyya*) járó kognitív jelenség,<sup>39</sup> ami csapás-szerűen érvényesül, és megtörténte nem ad lehetőséget az élmény elemzésére

<sup>37</sup> *Dalā'il*, 294. skk.

<sup>38</sup> *Dalā'il*, 32.

<sup>39</sup> Vö. Abū 'l-Ḥasan ibn Ṭabāṭabā al-'Alawī, *'Iyār al-ši'r*. Ed. 'Abd al-'Azīz ibn Nāṣir al-Mānī. Riyāḍ, 1985, illetve al-Qāḍī al-Ġurġānī, *al-Wasāṭa bayna 'l-mutanabbī wa-ḥuṣūmihi*. Ed. Muḥammad Abū 'l-Faḍl Ibrāhīm – 'Alī Muḥammad al-Biġāwī. al-Qāhira, 1951.

vagy aprólékos kibontására. A feladat tehát annak tisztázása, hogy miként lehetséges ez a beszéd befogadását kísérő pszichikai állapot megteremtése. Al-Ġurġānī a „lelki beszéd” és a „hatás” koncepciójának birtokában a szóbeli megnyilatkozásokat „mesterségnek” tekintő szemlélet keretében tárgyalja a felmerülő kérdéseket.

Abból indul ki, hogy a mesterségként felfogott írásművészet értékének megállapításához nem elegendő annak kijelentése, hogy „a minőség a szerkesztés sajátos eljárásában, a szavaknak egymáshoz való illesztésében ragadható meg”.<sup>40</sup> Konkrét példák elemzését javasolja, hogy fel lehessen deríteni a szerkesztésmód sajátosságait, s adott esetben rá lehessen mutatni, hogy íme, a szerkesztés ebben és ebben áll. Al-Ġurġānī ezekre a kérdésekre keresi a választ, amikor a programját megfogalmazza: „A lényeg – mondja –, amit meg akarok világítani számodra, abban áll, hogy minden olyan beszédnek, amelyet szépnek tartasz, vagy minden olyan kifejezésnek, amelyet jónak találsz, szükségyszerűen lennie kell valamilyen meghatározott alapjának, valamilyen felismerhető okának, ami miatt azt jónak minősíted. És [ezen túl] kell lennie valamilyen megoldásnak arra, hogy ezt kifejezzük, és állításunk helyességét bizonyítsuk.”<sup>41</sup> Hiszen nyilvánvaló, hogy az ember mindaddig nem tekinthető egy adott mesterség szakértőjének, amíg nem ismeri a mesterség jó és rossz oldalát, amíg nem képes arra, hogy különbséget tegyen a jó és a rossz megoldások között, amíg nem tudja rendszerezni és osztályozni a mesterség produktumait.

Al-Ġurġānī a Korán csodás felülmúlhatatlanságának elismerésére épít. Ezt az *i'ġāz*<sup>42</sup> terminussal fejezik ki, amelynek eredeti jelentése az, hogy „valaki nem tud vagy képtelen megtenni valamit.” A fogalom születése a Korán rendkívüli sajátosságai elismerésének és nem utolsó sorban annak köszönhető, hogy a szöveg többször is versenyre hívja az embereket (és a dzsinneket), hogy legalább egy szúrát (fejezetet) vagy akár egyetlen áját (verset) mutassanak föl (ha már ennyire nem fogadják el valódi kinyilatkoztatásnak), ami fölérne a Korán értékével, ám ők nem tudnak előállni ilyennel, valóban képtelenek rá.<sup>43</sup> Így a Korán tartalmi és nyelvi rendkívülisége a kortársak szemében csoda lett, s mint ilyen, Mohamed prófétai hivatalának megkülönböztető jegyévé vált, mint például (a muzulmánok számára prófétaként felfogott) Jézusnak a gyógyítás. Csodálatos sajátosságait szövegen kívüli és szövegen belüli okokkal is próbálták magyarázni, később a tartalmi és a formai jegyeket is vizs-

<sup>40</sup> *Dalā'il*, 30.

<sup>41</sup> *Dalā'il*, 33.

<sup>42</sup> Vö. Kerem, *i. m.*, 233–324.

<sup>43</sup> Az egyik jellemző hely erre a kihívásra a Korán 17/88: „Mondd: Ha a dzsinnek és az emberek összefognának, hogy olyasmivel álljanak elő, ami a Koránhoz hasonlatos, nem tudnának ahhoz foghatóval előállni – még akkor sem, ha kölcsönösen segítenék egymást.” További *tahaddi* (kihívás) versek például Korán, 2/23; 10/38; 11/13; 52/34.

gálták, de ezek a kísérletek nem hozták meg a megnyugtató megoldást.<sup>44</sup> A magyarázatok és a szöveg nyújtotta kognitív-pszichikai hatás valahogy nem fedték le egymást. Ennek ellenére minden muzulmán számára nyilvánvaló volt a Korán stilisztikai értékesége, és ezért a stílusnemekről szóló megjegyzések a Koránt a legmagasabb szintű stílus képviselőjeként tartották számon. Így a Korán a *bayān* (világos beszéd), a *balāga* (ékesszólás) és a *faṣāḥa* (nyelvi szabályosság) megtestesítője.

Ezek a középkori arab stilisztika történetében jelentős szerepet játszó alapfogalmak, amelyek számos további terminussal együtt valamilyen szöveg „szépségét”, „jóságát”, „kiválóságát” jelentik. Al-Ġurġānī munkáiban a fogalmak a letisztulás felé mutatnak, de még messze nem egyértelműek és nem rögzítettek. Éppen az ő elemzései és meglátásai voltak azok, amelyek utódait hozzásegítették a szakterminológia kialakításához és rögzítéséhez. A későbbi tudósok a *faṣāḥa* és a *balāga* tekintetében például az ő nézeteihez kapcsolódva tettek világos különbséget. Ennek alapja az, hogy a szóbeli megnyilatkozások értékelhetők a nyelvi-nyelvtani megvalósulás szempontjából, de értékelhetők a hallgatóban kiváltott hatás szempontjából is. A nyelvhelyesség elvét a *faṣāḥa* terminussal fogalmazzák meg, amely a „nyelvi tisztaság” kritériumát tartalmazza, azt, hogy valamely szó vagy szöveg megfelel-e az *‘arabiyya fuṣḥā*, ‘tisztá arab nyelv’, egyszerűbben az *‘arabiyya* követelményeinek. Ez magába foglalja, ahogy később al-Qazwīnī írta, az egymáshoz illeszkedő hangok harmonikus hangzását, a szavak könnyű kiejthetőségét és a nyelvi analógia szabályainak való megfelelést. A beszéd szintjén azt jelenti ez, hogy a szintaxis szilárd, a szóhasználat egynemű és könnyen követhető legyen.<sup>45</sup> A *faṣāḥa* terminus származékai jelölhetik az egyes szavakat, a szöveget, de a nyelvhasználat is. Ezzel szemben a *balāga* terminus és származékai inkább a szöveg hatásosságának, hatékonyságának a kritériumait jelölik, nem a szöveg egyes elemeit minősítik, hanem a szöveg egészét. A *balāga* szó az ‘elérni’, valahova ‘eljutni’, ‘célba érkezni’ ige nomen verbuma, jelentőségét jól mutatja, hogy a retorika, illetve a stilisztika egészét is ezzel jelölik; az arab retorika-tudomány megnevezése: *‘ilm al-balāga*, ‘a nyelvi célba érés tudománya’, amit ‘az ékesszólás tudományával’ szoktak azonosítani,<sup>46</sup> de Herbjørn Jenssen például a „linguistic efficiency” fordítást ajánlja.<sup>47</sup> Általános használatban a *balāga* szó

<sup>44</sup> Ld. Badr al-Dīn Abū ‘Alī Muḥammad al-Zarkašī, *al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān*. Ed. Muḥammad Abū ‘I-Faḍl Ibrāhīm, I–IV. Bayrūt, é. n. és Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*. I–II. Bayrūt, 1993.

<sup>45</sup> Vö. al-Ḥaṭīb al-Qazwīnī, *Talḥīṣ miftāḥ al-‘ulūm*. Ed. ‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Bayrūt, 1997, 6–9; részletesebben ld. al-Ḥaṭīb al-Qazwīnī, *al-Idāḥ fī ‘ulūm al-balāga*. Ed. ‘Abd al-Mun‘im Ḥafāḡī. I–VI. Bayrūt, 1993, I. 17–40.

<sup>46</sup> Ld. például al-Ġurġānī *Asrār al-balāga* című munkája címének Hellmut Ritter adta fordítását: „The Mysteries of Eloquence”.

<sup>47</sup> Jenssen, *i. m.*, 34.

és származékai az ékesszóló, értékes beszédet jelölik. Ennek feltételeit tárgyalva al-Qazwīnī megkülönbözteti a beszéd és a beszélő ékesszólását. S amikor a *balāga* legfontosabb kritériumát tárgyalja, visszatér al-Ġurġānī egyik központi fogalmához és azt mondja, hogy a *balāga* valódi kritériuma a beszédhelyzetnek való megfelelés, azaz a *muṭābaqaṭ muqtadā al-ḥāl*,<sup>48</sup> miközben érvényesül a nyelvi tisztaság (*faṣāḥa*) feltétele is. Megjegyezzük, hogy a középkori arab retorika terminológiájának áttekintése és további elemzése világossá teheti, hogy ugyanazon jelenségnek különböző szavakkal való megnevezése, vagy ugyanannak a szónak különböző jelentésben való használata mögött lényeges teológiai különbségek húzódnak meg.<sup>49</sup>

Al-Ġurġānī szerint az egyes szavakat sohasem önmagukban, hanem mindig csak valamilyen szerkezetben lehet értékelni, hiszen ott derül ki, hogy harmonikusan illeszkednek-e egymáshoz, vagy sem. Ez a szerkezet hozza létre a jelölések rendjét, mégpedig úgy, ahogy az az észnek és a közlés szándékának megfelel. Következésképpen az egyes szavakat az értelem rakja össze az adott szerkezetben, és nem azért helyezi az egyik szót a másik után, mert abban valami rendkívüli értéket vagy különösséget lát, hanem azért, mert a közlési intenciónak megfelelően minden egyes szó esetében dönt annak elhelyezéséről. Az egyes szavak tehát követik a jelentést annak megfelelően, ahogy az a lélekben megszerveződik.<sup>50</sup> Meghatározása szerint a *naẓm*, a konstrukció „nem más, mint hogy a beszédet úgy hozod létre, ahogy a grammatika tudománya megkívánja. A grammatika törvényei és alapelvei szerint dolgozol, és ismered azokat az eljárásokat, amelyeket alkalmazni szoktak, és nem fordulsz el tőlük.”<sup>51</sup> Egy másik helyen is emellett érvel, hogy a szavakat sajátos konstrukcióba kell rendezni annak érdekében, hogy valamilyen adott jelentést közvetítsenek: „Ez a sajátos konstrukció a szavak által jön létre, amelyek követik a lélekben elrendezett jelentéseket, amelyeket pedig az ész határozott meg.”<sup>52</sup> A *naẓm* a beszédhelyzetnek való megfelelést hozza létre, hiszen ez a művelet „a szavak olyan grammatikai szerkesztése, amely a beszéd céljának megfelelően kapcsolja őket egymáshoz.”<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Ld. al-Qazwīnī, *al-Īdāh*, 41; a *balāga* kérdéseiről 41–51. Ld. 46. sz. j.

<sup>49</sup> Ld. erről pl. Abū Zayd, *i. m.*, 121–147. Al-ʿUmarī egy részletesebb elemzésben al-Ġurġānī *ašʿarita* nézeteinek stilisztikai konzekvenciáit állítja szembe Ibn Sinān Ḥafāġī (1031–1074) *muʿtazilita* felfogásának következményeivel: al-ʿUmarī, *al-Balāga*, 312–326/25. jegyzet.

<sup>50</sup> *Dalāʾil*, 64.

<sup>51</sup> *Uo.*

<sup>52</sup> *Asrār*, 4.

<sup>53</sup> Al-Qazwīnī, *al-Īdāh*, 44. Ez a megfelelés különféleképpen valósul meg, ezért lehetőséget ad arra, hogy az adott beszédet/szöveget egy skála szerint értékeljük. Ennek felső pontja a Korán felülmúlhatatlanságában megvalósuló magasrendű stilisztikai sajátosság, alsó pontján pedig az olyan emberi beszédek találhatók, amelyeket kis változtatással akár az állathangok közé kerülhetnek. Al-Qazwīnī szövegét olvasva talán arra számíthatunk, hogy a stílusnemek felsorolása következik, ám arra csodálkozhatunk rá, hogy az emberi beszédnek a világrendben való elhelye-

A *naẓm* szó eredetileg különböző tárgyak „felfűzését” jelentette, ahogy például a gyöngyökből nyakláncot szoktak fűzni. Ebből az alapjelentésből fejlődött ki a tárgyak meghatározott sorrendben való elhelyezésének és elrendezésének jelentése. Az alapszó további származéka a *manẓūm* (part. pass.) forma, ami „felfűzött”, „elrendezett”, „sorrendbe állított” értelemben a ritmikájában, rímelésében rendezett formát mutató költészet egyik megnevezése lett, szemben az ilyen jegyeket nem mutató prózával.<sup>54</sup>

A feltett kérdésre tehát a *naẓm*, a szerkesztés, a konstrukció, a kompozíció fogalma adja meg a választ. A *naẓm* fogalmának ilyen használata történetileg a Korán teremtettségét hirdető teológiai irányzat, a *mu'taziliták* elképzeléseiben bukkant fel. A *mu'taziliták*, mint utaltunk rá, azt tartották, hogy a Korán felülmúlhatatlansága a csodás szerkesztésben (*naẓm 'ağīb*) révén valósult meg. A *naẓm* fogalma a hülomorfizmus irodalomelméleti alkalmazásában is megjelent. 'Abd Allāh ibn al-Muqaffā' (megh. 757) egyik írásában az íróember és az ékszerkészítő munkáját hasonlította össze.<sup>55</sup> De ugyanezt a mesterségre (*tekhne, ars*) jellemző szemléletet képviseli al-Ġāhiz is. Ibn Ṭabātabā' (megh. 934) a gondolat kidolgozottabb változatával írja le az alkotófolyamatot, és a műalkotást olyan „öntecsnek” tekinti, amelyben a különböző értéktartalmú elemek harmonikusan illeszkednek egymáshoz.<sup>56</sup> Qudāma ibn Ġa'far<sup>57</sup> (megh. 956) az asztalossal és az általa használt anyag formálásával hasonlítja össze a költő munkáját, s még további szerzők is felsorakoztathatók ezzel összefüggésben.<sup>58</sup> Magától értetődik, hogy a középkori muzulmán kultúra poétikai nézeteit összefoglaló *'amūd al-ši'r* ('a költészet oszlopa') koncepció is ennek a keretében fogalmazódott meg.<sup>59</sup>

Al-Ġurgānī érdeme, hogy a *naẓm* elméletének kidolgozásával meghaladta a hülomorfizmus merev anyag-forma dualizmusát.<sup>60</sup> Ehhez al-Ġāhiz elhíresült megfogalmazását értelmezte át a *naẓm*, a konstrukció szemszögéből. Al-Ġāhiz azt mondja, hogy „a jelentések (gondolatok, tartalmak, mondanivalók) az utcán hevernek, bárki hozzájuk férhet, legyen az nem arab vagy arab, beduin

---

zése történik a szemünk előtt: az emberi beszéd a stilisztikai szempontból felülmúlhatatlan isteni beszéd (Korán) és az állatok (értelmetlen) hangjai között helyezkedik el. A „beszédhelyzetnek való megfelelés” kritériuma ezen belül érvényesül.

<sup>54</sup> A próza jelölésére szolgáló szó a *manẓūr*, ami a ritmikai és rímtechnikai értelemben 'rendezetlennek lenni', 'szétszórva lenni', *naṭara* ige part. pass. alakja.

<sup>55</sup> 'Abd Allāh ibn al-Muqaffā', al-Adab al-ṣağīr. In: Uő., *al-Adab al-ṣağīr wa-'l-adab al-kabīr wa-risālat al-ṣaḥāba*. Ed. Yūsuf Abū Ḥalaqa. Bayrūt, 1960, 4–5.

<sup>56</sup> Ibn Ṭabātabā, i. m., 7–9, 213.

<sup>57</sup> Qudāma ibn Ġa'far, *Kitāb naqd al-ši'r*. Ed. S. A. Bonebakker. Leiden, 1956, 4.

<sup>58</sup> Ld. Kamal Abu Deeb, Literary Criticism. In: *Cambridge History of Arabic Literature. Abbasid Belles-Lettres*. Ed. Julia Ashtiany et al. Cambridge, 1990, 339–387.

<sup>59</sup> Abū 'Abd Allāh Aḥmad al-Marzūqī, *Šarḥ dīwān al-ḥamāsa*. Ed. Aḥmad Amīn – 'Abd al-Salām Hārūn. al-Qāhira, é. n., I. *Muqaddima*.

<sup>60</sup> Abu Deeb, *Al-Jurjani's Theory*, 25.



vagy letelepedett..., a dolog lényege ugyanis abban áll, hogy találja meg a megfelelő szavakat, a ritmust és a kifejezést...”<sup>61</sup> Al-Ġurġānī szerint ebben a szövegben al-Ġāhiz az ‘elsődleges anyag’ értelmében használta a ‘jelentés’ (*ma’nā*) szót, hiszen a szöveg azzal folytatódik, hogy a retorika nem más, mint egy olyan mesterség, amely anyaggal dolgozik; a párhuzamban pedig az anyag helyére állította a „jelentéseket.” Al-Ġāhiz az ékszerész anyagához hasonlította a szavakat: az ékszerész az aranyból vagy ezüsből gyűrűt készít, de ha értékelni szeretnénk a létrehozott tárgyat, és azt szeretnénk megállapítani róla, hogy jó-e, akkor úgy tekintünk a létrehozott gyűrűre, mint ami elsősorban gyűrű, és nem foglalkozunk azzal, hogy az anyaga ezüst volt-e vagy arany. A szavak mestersége körében ezek az „utcán heverő jelentések” adják a nyersanyagot. Ha tehát a megmunkálásnak vagy a feldolgozásnak az értékelésére törekszünk, akkor az anyagnak nincs értékképző kompetenciája. Al-Ġurġānī szerint al-Ġāhiz ezért folytatta így a mondanivalóját: „... a lényeg ugyanis a ritmus kialakításában, a szavak megválasztásában, a könnyű kiejtésben, a helyes természetességben, a gördülékenységben és a jó megmunkálásban van. Hiszen a költészet ékszerész-munka, a megformálás (*taṣwīr*) egyik fajtája.” Al-Ġurġānī szerint al-Ġāhiz ezzel a Korán felülmúlhatatlansága dogmáját védte. Ha ugyanis a felülmúlhatatlanság az ebben a nyersanyagként fel-fogott jelentéstartományban lenne, akkor mindenkorí átfogalmazása is csodás lenne. Ez pedig nem tartható álláspont.<sup>62</sup> Al-Ġurġānī gondolatmenetének fontos eleme, hogy kimutassa: a tudósok egy része félreérti al-Ġāhiz szavait. Mert amikor al-Ġāhiz a nyersanyagról beszél, akkor sohasem a gondolatokra és a megfontolásokra gondol, hanem annak a gondolati műveletnek az anyagára, amelyik a szavakból és a közlési szándékból valamilyen formát hoz létre. S amikor arról beszél, hogy a lényeg a szavakban van, akkor nem az egyes szavakra, hanem a szavakból kialakított formára (*ṣūra*) utal.

Al-Ġurġānī analógiaként sokszor utal a kézműves mesterségekre, az aranyművességre, a hímzésre és a selyemkészítésre, amikor a szándékolt jelentésből és az anyagból kialakított kép gondolatát magyarázza és részletezi. De odafigyel arra, hogy az analógiák ne tévesszék meg az olvasót. Mert aki azt gondolja, hogy a költészet aranyművesség, azt képzelheti, hogy mivel két aranyműves két karperece között nincs látható különbség, a szöveget létrehozó *naẓm* is ilyen különbségek nélküli szövegeket hoz létre. Márpedig ez nem állja meg a helyét. A felmerülő kérdésre azzal válaszol, hogy a gyakorlat szerint az emberek rendszerint felismerik, hogy ez a költő ugyanazt a jelentést közölte, mint

<sup>61</sup> Abū ‘Amr ‘Uṭmān al-Ġāhiz, *Kitāb al-ḥayawān*. Ed. ‘Abd al-Salām Hārūn. III. Bayrūt, é. n., 131–132.

<sup>62</sup> Al-Ġurġānī hozzáfűzi még, hogy ha valahogy kiveszne a beszédből a csodás elem, akkor a muzulmánoknál is hasonló állapot következne be, mint ami a zsidóknál megfigyelhető. A felülmúlhatatlanság ugyanis abból állna, hogy a beszéd csupa bölcsesség lenne, szokatlan jelentések és ritka hasonlítások, és ez egy szintre hozná a Koránt és az emberi alkotásokat.

a másik, de az egyiket a másik elé helyezik, és rangsort állítanak fel az értékelés során. Általában nem lehetséges, hogy két költő ugyanazt a jelentést ugyanúgy fogalmazza meg, kivéve azt az esetet, amikor a második szó szerint megismétli az első költő megoldásait. Ha pedig különbözőképpen fogalmazzák meg „ugyanazt a jelentést”, akkor ez azt jelenti, hogy a szövegben magában van benne az a tényező, ami az egyes konstrukciókat megkülönbözteti egymástól.

Al-Ġurġānī a különbségek megállapítása érdekében mélyen elmerül a költői képek elemzésében, és kifejti, hogy miért választotta speciális terminusának a *šūrat*, a létrehozott *formát*: „Tudd meg, hogy a forma kifejezés minta és analógia arra, amit az értelmünkkel tudunk annak alapján, amit a szemeinkkel látunk. Látjuk a genusok egyedei között fennálló különbséget, ami a forma révén jön létre, az ember és egy másik ember, a ló és egy másik ló között... Ugyanez a helyzet a megalkotott dolgokkal, tehát a különbség a gyűrű és egy másik gyűrű, illetve a karperec és egy másik karperec között ugyanígy [a formában] van. Amikor két verssor közül az egyiknek a jelentését másnak találjuk, és eltérést tapasztalunk köztük, akkor ezt a különbséget és távolságot azzal fejezzük ki, hogy azt mondjuk, ennek a jelentésnek ebben a sorban más formája van, mint a másokban. Így ez a – forma – kifejezés erről a jelenségről nem olyan [új] dolog, amit mi találtunk ki, és bárki elutasíthatná. Ellenkezőleg, ez bevett és közismert a tudósok szövegeiben, s talán elegendő, ha csak al-Ġāhizra utalunk, amikor azt mondja, nem más a költészet, mint aranyművés-ség, a formaalkotás egy fajtája.”<sup>63</sup>

A *formát* létrehozó *naẓm* al-Ġurġānī szerint a szöveg, a közlés, a „mondás” egészére vonatkozik. Abban áll, hogy az egyes szavakat arra a helyre állítja a szerző, amelyet közlési szándéka és a szavak grammatikai jelentése megkövetel. A beszélő a grammatika szabályai szerint jár el, de ismeri és betartja ezek különböző alkalmazási lehetőségeit. Al-Ġurġānī többek között a következő Korán helyet elemzi tételének igazolására:<sup>64</sup> „És mondatott: ‘Föld! Nyeld el a vizedet! Ég! Hagyd abba [az esőzést]!’ És a víz leapadt. S a parancs beteljesült. [A bárka pedig] megállapodott al-Ġūdī hegyén. És mondatott: ‘Pusztuljon a vétkes nép!’” Al-Ġurġānī szerint a szöveg csodás felülmúlhatatlansága nyilvánvaló, és világosan megjelenik a hallgató számára, de ennek okát csak a szavak egymáshoz való kapcsolásában lehet megtalálni. A szöveg szépsége és nemessége abban áll, ahogy az első szó a másodikhoz, az meg a harmadikhoz kapcsolódik, egymás után, amíg a végére nem érünk, és ez eredményezi a szöveg kiválóságát. „Ha kételkednél benne, akkor gondold végig néhány dolgot. Azt gondold, hogyha egy szót kiemelnél a társai közül, és önmagában vennéd, akkor ugyanolyan kiválóságot mutatna, mint amikor a Korán-versbeli helyén szerepel? Mondd ki az *ibla’ī* (‘nyeljed el’) szót, és képzelj el, mintha

<sup>63</sup> *Dalā’il*, 389.

<sup>64</sup> *Dalā’il*, 36–37; Korán, 11/44.

önmagában állna. Ne figyelj a közvetlenül előtte lévő és az utána következő szóra se. S úgy tekints mindazokra is, amelyek utána következnek. Hogyan is lehet kételkedni nagyszerűségében, mikor jól látható, hogy a kifejezés azon alapszik, hogy a földet megszólították, majd pedig parancsot adtak neki. S továbbá abban figyelhető meg, hogy a megszólítás a *yā* alkalmazásával történt, anélkül, hogy az *ayy* partikula is társult volna hozzá, például *yā ayyatu-hā al-arḍu* formában. Ezt követően a birtokos személyrag egyes szám 2. személyű nőnemű alakja (*ki*) kapcsolódik a *mā* ' (víz) szóhoz ('vized' jelentésben), és nem úgy fogalmazódott meg, hogy *ibla' l-mā'a* ('nyeljed el a vizet'). A föld megszólítása, és utasítása után az ég megszólítása és utasítása következik, majd annak rögzítése, hogy 'a víz leapadt' (*gīḍa l-mā'u*), mégpedig passzív alakban (*fu'ila*), ami annak a jelölésére szolgál, hogy a szóban forgó apadás valamilyen felsőbb hatalom parancsára következett be. Mindezeket lezárva és megerősítésként jön 'a parancs beteljesült' kifejezés. Majd következik mindezek eredménye és közvetlen haszna, ti. hogy '[A bárka pedig] megállapodott al-Ġūdī hegyén'. S ebben a 'bárka' az egyes szám 3. személyű személyragban jelenik meg, ahogy ez általában a nyelvi kifejezés nagyszerűségének feltétele szokott lenni. A záró *qīla* ('mondatott') szó megfelel a szakasz elején szereplő 'mondatott' szónak, és keretbe foglalja a drámai jelenetet, tehetnénk hozzá. Íme, ezekben állnak azok a sajátosságok, amelyek félelemmel töltenek el a Koránt hallva, és amelyek felfogása megrendít úgy, hogy beleremeg a lélek teljes mélységével. ... Mindebből teljes világossággal kitűnik, és nem hagy semmi kétséget afelől, hogy a szavak (*lafz*, *alfāz*) nem értékelhetők, ha pusztán hangalakok ... A szavak értékét vagy értéktelenségét az dönti el, hogy az adott hangalak jelentése mennyire illeszkedik a rá következő szóhoz..."<sup>65</sup>

A fenti elemzés egyes mozzanatait azt mutatják, hogy itt valóban szintaktikai alapokon álló stilisztikáról van szó, ami az intención túl a középpontba a szöveg kialakításának nyelvtani szabályait állítja. A konkrét megfogalmazásban kettős szabályrendszer követhető nyomon: egyfelől számításba veszi a nyelv grammatikai rendszerét mint bázist, mint szabályrendszert, adottságot, ennek erőterében alkotnak a beszélők, amikor céljaiknak megfelelően használják a grammatikai rendszert stb. Másfelől erre a grammatikai rendszerre épül rá a konstrukció, a stilisztikai szintaxis vagy kompozíciós folyamat, amely a nyelv grammatikai rendszerében rejlő szemantikai lehetőségek kreatív alkalmazását jelenti.<sup>66</sup> Al-Ġurġānī korszakteremtő érdeme annak felfedezése, hogy a nyelvi szerkezet jelentése a szerkezetalkotó elemek jelentésén nyugszik olyannyira, hogy bizonyos értelmezésben maga a lexikális jelentés léte is kérdésessé tehető. Elemzéseit során többször is felhívja a figyelmet arra, hogy egy adott mondat szerkezet elemeinek megváltoztatása, akár a legkisebb mértékben

<sup>65</sup> *Dalā'il*, 37–38.

<sup>66</sup> Larkin, *i. m.*, 165.

is, a kifejezett jelentésben radikális változást idézhet elő. Másfelől amellet érvel, hogy egy adott jelentés a szöveg és a környezet kölcsönhatásának eredményeképpen alakul ki. A *naẓm* ennek megfelelően a szöveg jelentésteli grammatikai egységeinek jelentésmintákba való rendezése.

Ismételni szeretnénk, hogy al-Ġurġānī maga is grammatikus, és a jelentésteremtő retorikai-stilisztikai problémák tárgyalását, mint az előbbi példában is, a mondat grammatikai elemzésére alapította. S minthogy a mondat legfontosabb funkcióját az állításban látta, az arab grammatika hagyományának megfelelően három elemet különböztetett meg a mondat szintjén: a) azt, amiről állítunk valamit (*musnad ilayhi*), b) azt, amit állítunk (*musnad*) és c) az állítást magát (*isnād*). A mondat további elemeinek, illetve a szintaxis lehetőségeinek az elemzése vezetett oda, hogy al-Ġurġānī utódai a *naẓm* tudományát olyan tudomány-együttesként fogalmazták meg, amelyik a jelentésteremtés tudományát (*‘ilm al-ma’ānī*) a következő fejezetek alatt tárgyalta:

- 1) az informatív mondat állításainak (*isnād ḥabārī*) különféle lehetőségei
- 2) az alany különféle lehetőségei (*musnad ilayhi*)
- 3) az állítmány különféle lehetőségei (*musnad*)
- 4) az igékkel kapcsolatos szerkesztési lehetőségek (*muta’alliqāt al-fi’l*)
- 5) a szűkítés (*qaṣr*)
- 6) a performatív beszéd mód (*inšā’*)
- 7) összekapcsolás és elválasztás (*waṣl wa-faṣl*)
- 8) tömörség, terjengősség és kiegyensúlyozott terjedelem (*īğāz wa-iṭnāb wa-musāwā*).

Ezt a felosztást al-Qazwīnī a következőképpen foglalja össze: a beszéd vagy informatív (*ḥabar*), vagy performatív (*inšā’*), mert ha létezik egy külső tényező, amivel kapcsolatban áll, akkor vagy megfelel annak, vagy nem, és akkor informatív, vagy pedig nem létezik ilyen külső tényező, és akkor performatív. Az informatív kijelentésben kell lennie alanynak, állítmánynak és egy alany-állítmány viszonyításnak. Az állítmány különféle formákat vehet fel, ha igei állítmány, vagy ha annak funkcióját tölti be. Az alany-állítmány viszony és a függő-viszony is lehet szűkített terjedelmű vagy korlátozás nélküli. Továbbá minden mondat csatlakozik egy másik mondathoz, vagy össze van kapcsolva vele, vagy el van választva tőle. S minden beszéd, ami értékesnek minősíthető vagy a megfelelő terjedelemben jelenik meg, vagy tömörebb annál, vagy pedig hosszadalmasabb lehet.<sup>67</sup>

A Korán felülmúlhatatlansága dogmájának igazolási kényszere és a hatás kognitív-pszichikus formájának elismerése a hülémorfizmus keretében felfogott nyelvi alkotás olyan koncepciójához vezetett al-Ġurġānīnál, ami a grammatikai eszközök stilisztikai szerepének felismerésén alapul, és a grammatikai

<sup>67</sup> Vö. al-Qazwīnī, *al-Īdāh*, 55–57.

formákkal való jelölés általános elméleteként fogható fel. Ez a konstrukció a *naẓm* vagy tudományként a „jelentések tudománya” (*‘ilm al-ma‘ānī*).

### III. A trópusokról

A költői szövegekben és a Koránban előforduló trópusok vizsgálata a 11. századra összemosódott az arab kritikai hagyományban. Különösen a figurák és az alakzatok közötti választóvonal nem volt világos, miközben szinte minden szerző azzal foglalatostkodott, hogy egyre több és több trópusot, alakzatot, sajátos nyelvi formát különítsen el és soroljon fel. Ennek eredményeképpen a legfontosabb terminusok meghatározása és értelmezése ellentmondásossá vált. A retorikatörténet későbbi fázisában az alakzatok önálló tudományát jelölő *badī’* (‘újítás’) terminus például ‘Abd Allāh Ibn al-Mu‘tazz (247/861–296/908) *Kitāb al-badī’* című munkája<sup>68</sup> alapján egyaránt jelölte az alakzatokat és a trópusokat. Al-Ġurġānī *Az ékesszólás titkai* című műve a költői kifejezőkészlet tárgyalásával vállalkozott arra, hogy világossá tegye a fogalmak közötti viszonyokat, és tisztázza a trópusok működését.

Programját a következőkkel jelölte ki: „Tudd meg, hogy mind a jelenség-ből, mind a korábbi gondolkodásból az következik, hogy először általánosságban beszéljünk a szószerinti (*ḥaqīqa*) és az átvitt értelmű (*mağāz*) nyelvhasználatról. Ezt kövesse a hasonlat (*tašbīh*) és az analógia (*tamṭīl*) tárgyalása, majd pedig ezekre építve kerüljön sor a metaforára (*isti‘āra*), és ez kövesse az előbbieket. Azért legyen így, mert a képes nyelvhasználat (*mağāz*) általánosabb, mint a metafora (*isti‘āra*), márpedig a dolgokban különböző szintekre van szükség: előbb az általánosat tárgyaljuk, s utána a speciálisat. A hasonlat pedig olyan a metafora (*isti‘āra*) vonatkozásában mintha ez lenne az alap (*aṣl*), s ehhez viszonyítva a metafora lenne az ág (*far’*).”<sup>69</sup> Al-Ġurġānī persze nem tartotta magát a kijelölt sorrendhez, előadásai és elemzései során váltakozva tárgyalta az egyes kérdéseket. Az idézett szakasz azonban világosan mutatja azt is, hogy szerzőnk áttekinthető rendben és világosan körvonalazható hierarchiában szemléli a trópusokat. A következőkben néhány jellemzőbb megfigyelését és elemzését ismertetjük, hiszen a munka teljes értékelése monografikus feldolgozást kívánna.<sup>70</sup>

A hasonlat, az analógia és a metafora vizsgálatát különösen fontosnak tartotta, mert az volt az álláspontja, hogy a szöveg szépsége nagyjából – ha nem is teljességében, teszi hozzá – ezekre megy vissza, és ezekből származik. Olyanok ezek, mint az állócsillagok, amelyeket a jelentések körbejárnak, és

<sup>68</sup> ‘Abd Allāh ibn al-Mu‘tazz, *Kitāb al-badī’*. Ed. by I. Kratchkovsky. London, 1935.

<sup>69</sup> *Asrār*, 28.

<sup>70</sup> Kamal Abu Deeb a költői képalkotás felfogását, Margaret Larkin a retorikai nézeteket megalapozó filozófiai kérdéseket elemezte al-Ġurġānī életművében. Abu Deeb, *Imagery* és Larkin, *i. m.*

tanulmányozásuk jelentős a Korán, valamint a költői alkotások értelmezése miatt is. A Korán-komentáló ugyanis nem tudja megragadni a jelentést, ha nem ismeri a szavak szemantikai értékét. „A tudatlan Korán-értelmezők szokása, hogy az átvitt értelemben és analogikusan használt szavakról azt képzelik, hogy azok pusztán szó szerinti értelmükben (*‘alā ṣawārihihā*) állnak. Így tönkreteszik a jelentést, elvétik a szöveg célját, s önmagukat meg a hallgatót is megfosztják attól, hogy megismerjék az ékesszólás mozzanatait és a kiválóság helyeit. Elég annyi róluk, hogy amikor szóvá teszik a különböző lehetőségeket, ezeket pusztán felsorolják, haszontalanul tárgyalják, amiben az ostobaság tág kapuit ismerheted fel, és a tévelygések kövét, amit felszikkasztatnak.”<sup>71</sup> Al-Ġurġānī nem hagy kétséget afelől, hogy körültekintő muzulmán tudósként kíván foglalkozni a kitűzött feladattal. Konkrét teológiai vonatkozása természetesen a Korán antropomorf kifejezéseinek értelmezése volt, hiszen ezek szó szerinti értelme sérteni látszott a szigorú monoteizmust. Al-Ġurġānī páratlan megoldási javaslata azonban áthidalta az ezekben jelentkező feszültséget.

#### *A figuratív nyelvhasználat*

A nyersanyagként felfogott lexikális jelentések, amelyek az „úton hevernek” vezették al-Ġurġānīt annak felismerésére, hogy amikor az emberek félreértették al-Ġāḥiẓ fent idézett mondatát, nem vették észre, hogy a nyersanyag megmunkálása révén a jelentések sokfélesége jön létre. Az a kijelentés, hogy „Zajd kiment”, olyan kijelentés, ami a szó alapjelentése révén éri el a célját. De más a helyzet, amikor azt mondjuk valakiről, hogy az „edényének sok hamuja van”, mert ezzel azt akarjuk kifejezni, hogy vendégszerető az illető, hiszen a sok hamu az ételkészítésekre utal. Vagy ha azt mondjuk, hogy „láttam egy oroszánt”, akkor azt akarjuk kifejezni, hogy mennyire bátor férfit láttunk. Ugyanígy, ha azt mondjuk, „hallom, egyet előre lépsz, egyet meg hátra”, akkor a tétovázó emberre utalunk. Az ilyen kijelentésekben először az elsődleges jelentést fogjuk fel, majd ebből egy második jelentésre megyünk át, és így jutunk el a tulajdonképpeni – új – közléshez. „Ha teljesen világos számodra ez az egész, akkor itt van a tömör kifejezés rá: az egyik a jelentés (*ma'nā*), a másik pedig a jelentés jelentése (*ma'nā 'l-ma'nā*). A jelentés a szó szószerinti értelmet jelöli, azt, ami minden közvetítő eszköz nélkül megragadható, a jelentés jelentése pedig az a jelentés, amit a szó szószerinti jelentés alapján egy másik jelentésként fogunk fel.”<sup>72</sup>

Al-Ġurġānī a szó szerinti és a figurális nyelvhasználat megkülönböztetését a grammatikai-retorikai hagyományra támaszkodva fejtette ki. Ez arab terminussal a *ḥaqīqa* és a *mağāz* megkülönböztetése. Minden olyan kifejezés

<sup>71</sup> *Dalā'il*, 236.

<sup>72</sup> *I. m.*, 203.

*mağāz*, amivel valamilyen érzékelhető kapcsolatot: *mulāḥaḥa* miatt mást kívánnak jelölni, mint amire az adott kifejezést a konvenció kialakította. Az ellentéte a szó szerinti értelemben vett nyelvhasználat, a *ḥaqīqa*. Ez a terminus azonban a „literális” jelentés mellett az „igazságot” is tartalmazza, s ezért felmerülhet, hogy az ‘igaz/szó szerinti értelemben vett’ beszéddel szemben álló *mağāz* tulajdonképpen ‘hamis’ beszédet jelent. Al-Ġurġānī azonban úgy tartja, hogy „minden kifejezés *ḥaqīqa*, ha arra használják, amire eredetileg kialakították”. Így a szó szerinti/eredeti, illetve a figurális jelentésben való nyelvhasználat megkülönböztetése nem jelent többet, mint a konvenció fenntartását, vagy egy kifejezésnek valamilyen új jelentésre való aktuális alkalmazását. A *mağāz* és különösen a metafora koncepcióját a *mulāḥaḥa* jelensége alapozza meg. Ez a kifejezés a szó által felidézett mentális képek közvetlen társítását (modern szóhasználattal: *blending*) jelenti, amely a konvencionális és a metaforikus használatból származik. Ez a mentális felidézés lehet erős és hatásos, mint a „láttam egy oroszánt” példában, de lehet kevésbé hatékony, amikor egyszerűen a „kéz” áll a „bőkezűség” helyett. A *mağāz* tárgyalásának legfontosabb eszköze a mondat szemantikai szerkezetének fent említett hármasa. Ezek a *musnad ilajhi*, vagyis az alany, a *musnad*, vagyis az állítmány, és az *isnād*, vagyis az állítás. A *mağāz* felosztását erre a három elemre alapozza, s azt mondja, hogy ha az átvitel az állítmányként funkcionáló szóban valósul meg, akkor nyelvi átvitelről van szó, azaz *mağāz luġawīr*ól. Ha azonban az átvitel az állításban valósul meg, akkor *mağāz ‘aqlīr*ól beszélünk, hiszen valami cselekvést olyan valaminek tulajdonítanak ezzel, ami nem tartozik hozzá.<sup>73</sup> Definíciója szerint az intenciónak meghatározó szerepe van a kognitív *mağāz* tekintetében, mert itt célzott és szándékos átvitelről szó, szemben például a Korán 45, 24-ben megfogalmazottal, ahol azt olvashatjuk, hogy „csupán az idő pusztít el bennünket.”<sup>74</sup> Ebben a mondatban ugyanis nincs átvitel, minthogy a hitetlenek valóban úgy vélik, hogy nem Isten, hanem az idő veszíti el őket.

A nyelvi átvitelként felfogott figuratív nyelvhasználat alá tartoznak a hasonlat-alapú, a kontiguitáson nyugvó és egyéb tág értelemben vett olyan átvitelek, amelyek általában a szó szintjén valósulnak meg. Ezzel szemben a kognitív átvitelek rendszerint a mondat szintjén jönnek létre, s emiatt egyes későbbi szerzők nem a trópusok között tárgyalják őket. Az alábbiakban al-Ġurġānīnak a metaforákkal kapcsolatos nézeteit foglaljuk össze.

<sup>73</sup> I. m., 345–360.

<sup>74</sup> I. m., 356.

*A metafora (isti'āra) osztályozása*

Al-Ġurġānī metaforaelméletének egyik szembeszökő sajátossága, hogy nem kívánja egyetlen mechanizmus Prokrusztész ágyába szorítani a metafora-alkotó eljárásokat. Az adottságok, a szövegbeli tények érdeklik elsősorban s az azokban feltalálható szabályok megértése.

Definíciója szerint a metafora olyan szó, amelynek a nyelvben van egy eredeti vagy alapjelentése, de ezt a szót ideiglenesen kölcsönadják egy olyan tárgy jelölésére, ami nem azonos az eredetivel. Innen származik a jelenség megnevezése: az arab *isti'āra* szó jelentése 'kölcsönözés'. A metaforának két alaptípusa van: az egyik az, amelyik valamilyen új jelentést fejez ki, ezt *mufīdanak*, 'kifejezőnek' (eredetileg: 'hasznosnak') nevezi, a másik pedig az, amelyik nem nyújt szemantikai újdonságot, s ezért *ġayr mufīdanak*, 'nem kifejezőnek', 'nem hasznosnak' ('laposnak') tekinti. Ez utóbbi körébe tartoznak azok a metaforikus kifejezések, amelyek kimerülnek a „szinonimák” alkalmazásában. Mint amikor például egy gyönyörű nő leírásában az 'orr' (arabul *anf*) megnevezésére azt a szót használják, amivel rendszerint olyan állati orrot jelölnek, amibe kötelet szoktak kötni (*marsin*). Egy másik példában a költő a ló 'ajkainak' (arabul *ġahfal*) megnevezésére az emberi ajkat jelentő szót: *šafa* választotta. Al-Ġurġānī szerint ezekben a „lapos” kifejezésekben nincsen valódi evokatív erő, mind a két esetben pusztán a szóban forgó dolog (az orr, illetve az ajak) más szóval való megnevezése történt.

Ezzel szemben az *isti'āra mufīda* 'kifejező metafora' jelentős értéket képvisel azzal, hogy új szemantikai tartalommal gazdagítja a kifejezést, mégpedig olyannal, amit csak az adott metafora alkalmazása révén lehet elérni. Hangsúlyozza, hogy ennek a metaforatípusnak rendkívül változatos formái vannak, s ezeket csak részletes és pontos elemzéssel lehet feltárni. Legáltalánosabb jegyeit és a kifejezés működését a következőkkel mutatja be. Kifejező metafora például, ha – az arab költészeti konvenció kereteiben – azt mondjuk, hogy „láttam egy oroszlánt,” s ekkor egy bátor férfira gondolunk. Ha azt mondjuk, hogy „tengert” (ti. láttam), akkor egy bőkezű férfira, ha „teliholdat”, akkor „ragyogó arcú” emberre gondolunk. Az „oroszlán” szót a fenti esetben „kölcsönadtuk” a férfinak, s nyilvánvaló, hogy ezzel a kölcsönadással olyan szemantikai értéket nyertünk, amihez egyébként nem jutottunk volna hozzá. Ez a nyereség pedig az a túlzás és felnagyítás (*mubālaġa*), ami a férfinak a bátorsággal való leírásában jelentkezik, s ami a hallgató lelkében valójában az oroszlán képét hívja elő annak teljes erejében, vakmerőségében, bátorságában és erőszakosságában – az összes többi olyan sajátossággal együtt, amelyek benne vannak az oroszlán természetében, s amelyek a bátorság körébe tartoznak.<sup>75</sup> Al-Ġurġānī itt is és a könyv során többször is kitér a kifejező metafora azon sajátosságára, hogy az oroszlán szó nemcsak a bátorság elvont megjele-

---

<sup>75</sup> Vö. *Asrār*, 31–32.



nítőjeként vesz részt a kifejezésben, hanem a kifejezés ilyen szerkesztettsége miatt az oroszlán érzéki képét is megjeleníti (felidézi) a befogadóban. Ez a befogadó oldaláról kiinduló megközelítés a metaforának olyan felfogása felé vezet, ami nem az átvitel (arabul *naql*) vagy a kölcsönadás (*isti'āra*) fogalmával írja le a metafora működését, hanem 'állításként, tételezésként' (*iddi'ā'*) definiálja, és azt tételezi, hogy „a bátor ember [valóban] oroszlán.”

A kifejező metaforaként szereplő szó (*lafza*) vagy névszó (*ism*), vagy ige (*fi'l*). A névszói kifejező metaforákat további alcsoportokra osztja. Az első típust képviseli a fent már idézett forma, amikor azt mondjuk: „láttam egy oroszánt”, és egy meghatározott férfire gondolunk, akire rá tudunk mutatni. A kifejezésben a metaforikusan használt szót elveszük eredeti tárgyától (*musammā-hu al-aṣlī*) és egy másik ismert, meghatározott dologra (*ṣay' āḥar tābit ma'lūm*) használjuk a köztük fennálló hasonlóság (*tašbīh*) alapján.<sup>76</sup> A „láttam egy oroszán” mintáját követi a „megjelent előttünk egy gazella” metaforikus kifejezés, amiben egy nőről van szó, vagy a „fényt találtam” kifejezés, amiben a fény a „vezetést” vagy a „bizonyítékot”, vagy valami ehhez hasonlót jelent. Ezeknek a metaforáknak a közös vonása, hogy könnyen felismerhető összehasonlításra épülnek (*tašbīh*).<sup>77</sup>

A névszói kifejező metafora másik típusa úgy valósul meg, hogy elveszük a névszót eredeti tárgyától, és egy olyan helyen alkalmazzuk, ahol nincsen olyan szubsztrátum, amire rá lehetne mutatni, hogy erre vonatkozik a névszó, hogy erre vettük kölcsön, és ennek eredeti kifejezése „helyettesítésére” vagy képviselőre alkalmazzuk.<sup>78</sup> A 7. századi költő, Labīd (megh. 661) jól ismert sora tartalmazza ezt a metaforatípust: „És hány viharos reggelt rendeztem el (azaz megvédtem az embereket tőle), mikor az északi szél kezében voltak a (reggel) gyeplői”. Ebben a kifejezésben a költő „kezet” tulajdonít az északi szélnek, s teszi ezt annak ellenére, hogy a szélnek nincsen olyan része, sajátossága vagy eleme, amire ez a szó alkalmazható lenne, ahogy például az oroszán alkalmazható a férfi jelölésére. Sem a reggel gyeplői, sem a szél keze vonatkozásában nem lehet kimutatni a szubsztrátumot, legfeljebb azt képzelhetjük, hogy az északi szél – sajátosságának megfelelően – úgy uralkodik a reggelen, ahogy a lovász irányítja a gyeplőn tartott állatokat. Ebben az esetben „nincsen arra mód, hogy kijelentsük: a kéz szóval ezt nevezte meg, a kéz szó alatt ezt a fizikai dolgot értette, vagy ezt a bizonyos dolgot alakította át kézzé. A metafora másik (előbbi) esetében viszont lehet azt állítani, hogy az oroszánlannal Zajdot nevezte meg, s hogy ezen a szón Zajdot értette, és hogy Zajdot

<sup>76</sup> I. m., 42.

<sup>77</sup> Larkin a szóképek tárgyalása során joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy a „hasonlat” modern arab terminusaként számon tartott szó, a *tašbīh*, a II. igei forma *nomen verbuma*, s így elsődleges jelentése az, hogy 'összehasonlítani', 'hasonlóságot találni'.

<sup>78</sup> *Asrār*, 42–43.

oroszlánná alakította át.”<sup>79</sup> Labīd sorának hallatán a befogadónak el kell gondolkodnia a jelentés felől, és nincsen más megoldás, mint hogy azt mondja: (a költő) a reggel vonatkozásában ugyanazt a viselkedést kívánta a szélnek tulajdonítani, mint ami az embert jellemzi, amikor valamit irányítani akar. Azért adta neki kölcsön a kezét, hogy köztük tételezett hasonlóság magasabb szinten valósuljon meg. S ugyanez magyarázza azt is, hogy a gyeplőt a reggelnek tulajdonítja, hiszen ott sincsen olyan elem, amelyet a gyeplővel nevezhetne meg. Az ilyen kifejezéseket *tamīl*nak nevezi, ami megközelítőleg megfelel<sup>80</sup> a nyugati analógia/rövid példa terminusnak.

Ha a „kifejező metaforák” két fenti típusát egymással összehasonlítjuk, akkor azt figyelhetjük meg, hogy az első könnyen követhető, spontán módon dekódolható, míg a második elmélyülést és töprengést, adott esetben részletes kifejtést és magyarázatot kíván. Nem vitatható, hogy a „bátor ember – oroszlán”, „bizonyíték – világosság”, „szép nő – gazella” megfelelések automatikusan adódnak a mindennapi gyakorlat köréből. Ezzel szemben a második típusban nem tudunk ilyen közvetlen megfeleléseket felállítani, komoly szellemi erőfeszítéssel lehet csak eljutni a ráismeréshez vagy a feloldáshoz, s ebben a megoldás nem a metaforából adódik, hanem abból, ami ahhoz kapcsolódik: „Látod-e, hogy itt a szelet nem akarod kézzé alakítani, és a kézzel sem akarod összehasonlítani, miközben viszont a bátor férfit olyanná tetted, mint az oroszlán, és össze is hasonlítottad vele. Itt azt akarod csupán, hogy a szelet valami olyanná alakítsd át, aminek keze van és élőlénynek számít. Így ebben a típusban te magad alakítod át valami jelentős dologgá azt, amire a kölcsönzés irányul (*musta'ār lahu*), ebben az esetben az északi szelet. S ennek során arra törekszel, úgy jársz el, hogy ehhez kapcsold hozzá, ennek tulajdonítsd azt a sajátosságot, ami az eredeti birtokában vagy cselekvésében van.”<sup>81</sup> Ilyen példa Zuhayr (megh. 609) sorában a következő: „Az ifjúság szenvedélyének lovairól és tevéiről levették már a hámot s a kötőféket...”<sup>82</sup> Jól látható, hogy ebben a metaforikus kifejezésben sem lehet fizikailag azonosítani azokat a dolgokat, amelyekre a lovak és a tevék vonatkozhatnak – az ifjúság szenvedélyének lovai és tevéi –, míg a bátor férfi és az oroszlán esetében ez magától értetődő volt. Al-Ġurġānī elemzése itt két szempontból is érdekes. Miután rögzíti, hogy ebben a kifejezésben sem található meg az a szubsztrátum, amire a „lovak” és a „tevék” szavakat alkalmazni lehetne, kifejti, hogy az ifjúság elmúlása és elhagyása, „az eszközökről való lemondás” (és így – metonimikusan – magáról a dologról való lemondás) a kifejezés tulajdonképpeni jelentése. Másfelől kritizálja azokat, akik a vágyakkal, indulatokkal, lelki tényezőkkel próbálják

<sup>79</sup> I. m., 44.

<sup>80</sup> Vö. Hellmut Ritter, Introduction. In: Abdalqāhir al-Jurjānī, *Asrār al-Balāgha. The Mysteries of Eloquence*. Ed. by Hellmut Ritter. Istanbul, 1954, 10.

<sup>81</sup> *Asrār*, 45.

<sup>82</sup> I. m., 45.

azonosítani a lovakat és tevéket, és arra figyelmeztet, hogy az ilyen értelmezési kísérletek sokszor félreviszik a költeményt annak eredeti menetétől és irányultságától, ezért az ilyen kísérletekkel óvatosan kell bánni.

Al-Ġurġānī szerint a metafora hasonlat-alapú, *tašbīh*ra támaszkodó felfogása azzal a következménnyel jár, hogy az ezzel foglalkozó tudósok szerint minden kölcsönadott (metaforikusan használt) névszó mögött kell lennie egy olyan dolognak, amelyre rá lehet mutatni, hogy a figuratív szóhasználatban ennek a jelölésére szolgál, ahogy az eredeti szóhasználatban is van ilyen jelöltje. Ezek a tudósok azonban rendszerint szembekeverülnek olyan szövegekkel is, mint amilyen például a Koránban olvasható: „... reád terítem majd a szeretetemet, hogy az én szemem előtt (*'alā 'aynī*) növekedjél majd föl.”<sup>83</sup> Egy másik Korán-hely pedig azt mondja, hogy „építsd meg a bárkát a szemünk láttára (*bi-a 'yuni-nā*) és a sugallatunk szerint...”<sup>84</sup> Ezekben nem találják azt a „szemet”, amelyet a szó jelöl, ahogy pl. a fény jelöli „az igaz úton való vezetést” és a „világos beszédet.” Al-Ġurġānī az Allahról antropomorf kifejezéseket tartalmazó Korán-helyek értelmezését úgy teszi lehetővé, hogy *tamīl*ként, analógiaként fogja fel a szóképet. Ezzel az eljárással nem sérti a szigorú monoteizmus elvét, Allahnak nem tulajdonít antropomorf tulajdonságokat, és a szöveg értelmezése is egyértelművé tehető.

Fölmerül azonban a kérdés, hogy az igei metaforák esetében is lehetséges-e hasonló felosztás. Azon kell eltöprengeni, hogy az igéről nem képzelhető el, hogy a dolog lényegét érinti, amiként ez a főnévi metaforák esetében elgondolható. Az igei metafora abban áll, hogy a belőle elvont jelentést hozzákapcsolják a dologhoz abban az időben, amire az ige grammatikai alakja utal. Ha azt monddod, hogy Zajd megütötte, akkor az ütést kapcsoltad Zajdhoz, múlt időben. Ha pedig ez így van, akkor abban az esetben, ha az igét „kölcsönadják” valami olyanhoz, amihez eredetileg nem tartozott hozzá, az ige egy másik minőséget biztosít annak. Ez a minőség ahhoz a jelentéshez hasonlít, amelyből maga az ige származik.<sup>85</sup>

#### IV. És ami utána következett...

Al-Ġurġānī munkái a 11–12. század során széles körben elterjedtek, és a különböző teológiai állásponton álló szerzők továbbgondolták, továbbfejlesztették vagy rendszerezték a bennük megfogalmazottakat. Ebben a sorban kiemelkedő szerepet töltött be Faḥr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209),<sup>86</sup> Yūsuf al-Sakkākī

<sup>83</sup> Korán, 20/39.

<sup>84</sup> Korán, 11/37.

<sup>85</sup> *Asrār*, 48. skk.

<sup>86</sup> Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Nihāyat al-iğāz fī dirāyat al-i'ğāz*. Ed. Bakrī Šayḥ Amīn. Bayrūt, 1985.

(1160-1229)<sup>87</sup> és al-Ḥaṭīb al-Qazwīnī (1268-1338)<sup>88</sup>. Az ő munkáikban kidolgozott tudományrendszer fokozatosan kifejlődő hármas felosztásban kanonizálta a retorikus stilisztika problémáit. Ez a felosztás épült be az oktatási rendszerbe, ez fogalmazta meg a későbbi századok retorikai-stilisztikai elvárásait. Ez a hármas rendszer a következő tudományterületeket foglalta össze:

1) Az *'ilm al-ma'ānī*, vagyis a „szintaxis stilisztikája”, ami azt vizsgálja, hogy egy közleményt megfogalmazó és nyelvtani értelemben helyes („tiszt”) megnyilatkozás hogyan feleltethető meg a beszéd szituációjának. Ez magába foglalja a beszélő intencióját, a hallgató kommunikációs pozícióját, a jelrendszer grammatikai szervezettségét és az üzenet logikai szervezettségét egyaránt. Miközben tehát a szintakszis stilisztikai szempontból releváns problémáit elemzi, végső soron a pragmatika kereteit jelöli ki.

2) Az *'ilm al-bayān*, a trópusok tudománya, ami azt kutatja, hogy a jelentést hogyan lehet a legvilágosabban kifejezni a nyelvrendszer figuratív használata révén. Így a hasonlat (*tašbīḥ*), a figuratív nyelvhasználat (*mağāz*), valamint a metonímia (*kināya*) szemantikai kérdéseivel foglalkozik.

3) Az *'ilm al-badī'*, a beszéd „ornamentikájának” tudománya, ami az alakzatokat elemzi és rendszerezi különféle szempontok alapján.

Az arab retorikai stilisztika tudománya végül is ebben a formában rögzült. Az olvasónak az a benyomása, hogy a nagy stilisztikai kérdések elemzése és tárgyalása leegyszerűsödött és oktatási anyaggá merevült. S így minden újonnan felmerülő problémát is ezen a kereten belül tárgyaltak. Függetlenül attól, hogy az egész rendszer újraértelmezésére törekedett-e, mint például Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī (megh. 1389 és 1395 között), aki *al-Muṭawwal* (A hosszú) és *al-Muḥtaṣar* (A tömörített, ti. a magyarázat) című munkáival kommentálta al-Qazwīnī kivonatát, vagy egy részletkérdés elemzésébe fogott, mint Muḥyi al-Dīn al-Kāfijaḡī (megh. 1474), aki a metaforák egy típusának értelmezésére kínált megoldást rövid munkájában.

<sup>87</sup> Abū Ya'qūb Yūsuf al-Sakkākī, *Miftāḥ al-'ulūm*. Ed. Na'im Zarzūr. Bayrūt, 1983.

<sup>88</sup> Al-Ḥaṭīb al-Qazwīnī, *Talḥiṣ fī 'l-'ulūm al-balāḡa wa-huwa Talḥiṣ kitāb miftāḥ al-'ulūm li-'l-Sakkākī*. Ed. 'Abd al-Ḥamīd Hindāwī. Bayrūt, 1997. Ld. továbbá al-Ḥaṭīb al-Qazwīnī, *al-Īdāḥ*.

## Notes on medieval Arabic rhetorics

László TŰSKE

‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī (born at an unknown date and died in 1078 or 1081) was one of a few distinguished personalities who transformed the structure and framework of the medieval Arabic literary criticism. It is a widely accepted fact that his grammatical and rhetorical works – preserved for the later generations in numerous manuscripts – were explained, reworked and in general used as a basis for the mature Arabic rhetorics and stylistics. This paper sets forth his main works as sources of the formation of the ‘Arabic eloquence’ (*‘ilm al-balāġa*) and tries to outline the interaction between his rhetorical and theological thought. First, a sketch of the history of medieval Arabic literary activity and criticism is presented as it appears in the works of modern scholarship. Then al-Ġurġānī’s book, entitled *Dalā’il al-iġāz* (Proofs for the [Koran’s] Inimitability) is discussed. This work reveals a very subtle theory on syntactic stylistics of the Arabic language and as such it gives theoretical frame for the first part of the ‘Arabic eloquence’, the *‘ilm al-ma’ānī* (syntactic stylistics). Al-Ġurġānī’s other work, the *Asrār al-balāġa* (Mysteries of Eloquence) aims at study similes, metaphors and analogies, and it offers a series of rhetorical and linguistic analysis in which logical, psychological and aesthetic notions are used. The work outlines a theoretical foundation for the study of the figures and tropes in Arabic language, and as such gives the second branch of ‘Arabic eloquence’, the *‘ilm al-bayān* (figures, tropes).



Tatár Sarolta

## Tuvai lélekfogalmak vallásfilozófiai megközelítésben

### A fogalmi összehasonlíthatóság nehézségei

Alábbi tanulmányomban a tuvaiaknak általában az emberre és a lélekre (tehát nem specifikusan a sámánra és lélekutazására) vonatkozó nézeteit szándékozik összegezni. A törzsi szinten élő népek antropológiai elképzeléseit két csoportra lehet osztani. Az egyikbe az ember és a külső természet kapcsolatára vonatkozók tartoznak, a másikba az embernek önmagához való viszonyára, vagyis az emberi természetre, valamint a test és a lélek viszonyára vonatkozó nézeteket lehet besorolni. Az utóbbiak összefonódnak az embernek a környezetében elfoglalt helyére vonatkozó nézetekkel, így ebből kiindulva könnyebben megérthető az embereknek a világhoz való viszonya is. A nyugati tudósok régóta foglalkoznak a szibériai népek antropológiai elképzeléseivel. Többféle javaslat született a nyugati hagyománytól idegen emberkép megközelítésének módjára. A nyugati gondolkodásban annak elképzelése került előtérbe, hogy minden embernek csak egy lelke lehet, és hogy ez hordozza a személyes identitást. Ezt az elgondolást a zsidó-keresztény vallási és a platonista filozófiai hagyományokra vezethetjük vissza. A szibériai népi hagyományokban központi szerepet játszik a minden személyben lakozó „több lélekről” vagy princípiumokról kialakult felfogás. Hogy leírassák ezt a zavarba ejtő sokféleséget, a nyugati tudósok új terminusokat alkottak, úgymint „szabad-lélek” és „test-lélek”.<sup>1</sup> Ulla Johansen azonban kétségbe vonta, hogy ezekre a sámánisztikus lélekfogalmakra alkalmazható-e a „lélek” szó, amely nyugati elképzelésekkel terhes.<sup>2</sup> Elemzését a tuvai régió néphitére alapozta, mivel a tuvaiak viszonylag későn kerültek a nagy világvallások hatása alá. Az ő értelmezése szerint a tuvai néphit nem vallja, hogy egy személy egyediségét egyetlen „lélek” hordozza, hanem az ember identitása abból az egységből tevődik össze, amelyet a személy egyetlen teste és több lelke alkot. Ebből a nézetből következik, hogy a sámánista „lélek-pluralizmus” összeférhetetlen a nyugati értelemben vett test-lélek dualizmus képzetével, más szóval, a lélek nem rendelkezne olyan eszszenciával, mely önmagában alkotná a személyiség magvát. A két hagyomány

---

<sup>1</sup> Åke Hultkrantz, Shamanism and Soul Ideology. In: *Shamanism in Eurasia*. Ed. by Mihály Hoppál. Göttingen, 1984, 28–36.

<sup>2</sup> Ulla Johansen, Sámánfilozófia: Változó lélekképzetek Tuvában. In: *Csodaszarvas. I. Östörténet, vallás és néphagyomány*. Budapest, 2005, 135–156.

összeegyeztethetetlennek tűnik, amelyre Johansen a tuvai keresztény misszionáriusok fordítási problémái kapcsán figyelmeztetett: a „lélek” és „Szentlélek” nyugati fogalmait a tuvai *tin* ’lélegzetet’ szóval igyekeztek lefordítani.<sup>3</sup> Ez beleillik a Biblia emberképébe, miszerint a lélegzés aktusa a lélekkel való rendelkezés jele, de látszólag ellentmond a tuvaiak hitének, akik úgy vélik, hogy a *tin* nem halhatatlan. Számos szerző rámutatott már arra, hogy az egyedi identitás kérdései és egyéb, logikai kifejtést igénylő problémák nem játszanak szerepet a szibériai népek hagyományaiban, akik egyszerre több, egymásnak ellentmondó nézetet is vallhatnak.<sup>4</sup> Ezért úgy tűnhet, hogy a nyugati terminológia nem alkalmas a sámánista emberkép leírására.

Másrészt a klasszika-filológusok megkísérelték, hogy a lélekre és a test-lélek dualizmusra vonatkozó említett nyugati fogalmakat a sámánista hitvilág és rituálék föltételezett hatásának segítségével magyarázzák meg. A homéroszi költészetben nem jelenik meg a testtől, vagyis a *szómától* (*σώμα*) élesen elkülöníthető aktív lélek képzete. A korai görög írások szerint a mozgás és érzelmvilág szorosan kapcsolható a belső szervekhez, elsősorban a szívhez, és az embernek csupán az árnya távozik az Alvilágba.<sup>5</sup> Az Iliász szövege több helyen említi, hogy a gondolkodás és az érzelm folyamatai a légzéssel, vagyis a *thymos* (*θυμός* ’lélegzet’) tüdő és szív körül végzett mozgásával függnek össze, és a *thymos* szenvedélye okozza a testmozgást is. A *thymos*t nem vélték halhatatlannak, és úgy vélték, hogy az állatok is bírnak vele. Az élet princípiumáról, a halhatatlan *pszichéről* (*ψυχή*) úgy vélték, hogy a fejben lakozik. A *psziché* nem végzett érzelmi vagy gondolati aktusokat. A homéroszi költészetben a *psziché* jelenléte különbözteti meg az élő testet a halottól. Ez volt a Hádészbe távozó árny, a személyes identitás hordozója, melyet az Alvilágba látogatók is fölismertek, de nem bírt személyiségjegyekkel vagy akarat.<sup>6</sup> A filozófiai gondolkodás kezdetei a Kr. e. 7. és 6. századokra nyúlnak vissza, de a logikai érvelés módszerét csak több generáció munkája fejlesztette ki. A legkorábbi gondolkodók sokszor a görög mitológiát és folklórt használták egy újfajta reflexió kiindulópontjaként. Először ezen a fokon találkozzunk olyan képzetekkel, melyek szerint a lélek, vagyis a *psziché* alkotja a test első princípiumát (a testi aktivitást okozza gondolat és akarat által), és amely a halál után is megőrzi teljes személyes létét.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> I. m., 144, 148.

<sup>4</sup> Vera Pavlovna Djakonova, *Pogrebal'nij obrjad tuvincev kak isztoriko-etnograficeskij izstocsnik*. Leningrad, 1975, 48; Uno Harva, *Die religiöse Vorstellungen der altaischen Völker*. (FF Communications, 125.) Porvoo–Helsinki, 1938, 250.

<sup>5</sup> Pierre Hadot, *Shamanism and Greek Philosophy*. In: *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*. Ed. by Henri-Paul Francfort – Roberte N. Hamayon. Budapest, 2001, 389–402.

<sup>6</sup> Richard Broxton Onians, *The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Cambridge, 2000, 13–302.

<sup>7</sup> I. m., 391.



A „lélek” szó jelentéskörének meghatározását nehezíti, hogy számos filológus a *psziché*re vonatkozó és Homérosz kora után kialakult képzeteket korai görög gyógyítókhoz, varázslókhoz és látnokokhoz kötötte, akiknek élete mondai vagy történelmi homályba vész. Őket azért sorolták egy csoportba, mert látszólag kirítottak kulturális környezetükből. Közös vonásuk az északi és keleti területekkel, főleg Szkítiával és Trákiával való állítólagos kapcsolat. Ezért fölvetették, hogy a lélek halhatatlanságára és a testtől való különállására vonatkozó képzetet a sámánok révüléséről szerzett ismereteik ihlették, mivel a sámán lelke látszólag elszakad a testtől, hogy önálló utazást tegyen, míg a test életben marad a szeánsz ideje alatt.<sup>8</sup> Az elmélet kritikussai szerint azonban az említett csoportba sorolt varázslók nem mindegyike tett lélekutazásokat, míg az elmélet védelmezői kapcsolatot véltek találni az indo-iráni népek mítoszai és hagyományai és az atipikus görög csoport tagjaihoz fűződő mendemondák között (pl. test-tetoválások használata vagy szkíta istennők alakjának ismerete).<sup>9</sup>

A fönt vázolt két elmélet nyilvánvalóan ellentmond egymásnak. Ha a test-lélek dualizmus ismeretlen a sámánizmusban, akkor ez a hitvilág nem lehetett hatással a nyugati lélekképzetekre, és ha a két rendszer radikálisan ellentétes egymással, akkor nem írható le azonos terminológiával. A klasszika-filológiai elmélet leggyengébb pontja, hogy nem tudjuk, pontosan miben hittek a sztyeppei népek 2600 évvel ezelőtt, mivel a sámánizmust a modern korig nem tanulmányozták. Minden érv töredékes görög szövegekre és modern etnográfiai párhuzamokra épül, mely legalább 2000 éves hiátust jelent a források két csoportjának kora között. Mégis valószínű, hogy kapcsolat van bizonyos szkíta mítoszok és mai szibériai hagyományok közt. Lásd pl. a „hattyú-szüzek” mondáját a finn-ugoroknál, melyet Aiszkülosz egyik szövegével vethetünk össze, aki viszont Ariszteászra<sup>10</sup> támaszkodott. Hasonlóképpen kapcsolat tételezhető föl a szkíta és az altáji temetkezési szokások közt.<sup>11</sup> Ha léteznek ilyen párhuzamok, akkor bizonyos hagyományok rendkívüli ősiséggel bírnak. Ezért nem reménytelen feladat párhuzamokat keresni a lélekfogalmak közt, hiszen az antropológiai elképzelések a legtartósabb meggyőződések közé tartoznak a hagyományőrző társadalmakban. Az utóbbi évszázadokban a sámánista hagyomány átadását megzavarták a nagy civilizációk kolonizációs törekvései, valamint a buddhizmus, az iszlám és a kereszténység térhódítása. Ma már aligha lehetséges új adatok gyűjtése valamilyen ősi, érintetlen lélekhitről. Ezért az analízist az utóbbi két évszázadban gyűjtött adatokra kell alapozni. Tuva és a szomszédos régiók alkalmas területet nyújtanak egy ilyen vizsgálathoz, mivel, mint fentebb említettük, a modern korig viszonylag izolált helyzetben voltak. Meg-

<sup>8</sup> Hadot, *i. m.*, 394.

<sup>9</sup> *Uo.*

<sup>10</sup> Cecil Maurice Bowra, A Fragment of the Arimaspea. *The Classical Quarterly* 6 (1956) 1–10.

<sup>11</sup> Mircea Eliade, *A sámánizmus. Az eksztázis ősi technikái*. Budapest, 2001, 356–358.

jegyzendő, hogy indo-iráni szakák is éltek korábban Tuva területén.<sup>12</sup> De írott források hiányában értelmetlen feladat lenne kapcsolatot keresni a mai hitvilág és az ókori népek közt. A tanulmány céljának jobban megfelel, ha a régiók összehasonlításán túl nem próbáljuk nyomon követni a hagyomány leszármazását.

A továbbiakban át fogom tekinteni a tuvai lélekképzeteket, valamint a hagyomány által hozzájuk kapcsolt tulajdonságokat és értelmezésüket. Azután sorra veszem azokat a görög személyiségeket, akiket valamilyen kapcsolatba hoztak a sámánizmussal, pontosabban az animizmussal. A tanulmány terjedelme nem engedi meg, hogy áttekintsük a világvallásoknak a tuvai néphitre gyakorolt hatását az újkorban, sem a sámán személyére vonatkozó hiedelmeket. Nem térhetünk ki a pre-szókratikus filozófusok lélekről vallott korai tanaira sem. A tanulmány célja analizálni, hogy bizonyos régiók eszmevilágában van-e átfedés egyes lélekfogalmak értelme között. Az eredmények segítenek annak eldöntésében, hogy a szibériai lélekfogalmakat analizálhatjuk-e a nyugati terminológia segítségével, vagy hogy a sámánizmus ismerete újabb megvilágításba helyezheti-e a nyugati terminusokat.

### Lélekfogalmak Tuvában és a szomszédos régiókban

Djakonova két antropológiai hagyományt különböztetett meg Tuvában.<sup>13</sup> Az egyik jóval erősebben tükrözi a buddhizmus hatását, mint a másik. A Tuva déli részén található Narün helységben gyűjtött szájhagyomány szerint az ember a következő lelkekkel rendelkezik:

1. *Muu szunusz* – “rossz lélek” (< mongol *Magu szüneszün*), mely a “lélegzet” megfelelője, vagyis az élet princípiuma, és amely elhalálozik a testtel együtt.

2. *Dund szunusz* – “középső lélek” (< mong. *dunda szüneszün*), mely a belső szervekben lakozik. Ez a lélek elhagyhatja a testet az alvás ideje alatt, és ébredésig lebeghet körülötte. A halál után az Alvilágba indul a harmadik lélekkel együtt, de az úton elpárolog, mivel nem halhatatlan.

3. *Szajn szunusz* – “a jó lélek” (< mong. *szayin szüneszün*) megvédi az élő embert, de a testen kívül él, többnyire az övben és álmokban mutatkozhat meg. A halál után az Alvilágba távozik. Miután megérkezik *Erlik-Lovun-han* országába (aki az Alvilág Ura a népi hiedelemben, és akit a mongolok és burjátok is ismernek), pokolra vagy paradicsomi boldogságra ítéltetik, majd egy megfelelő reinkarnációt jelölnek ki neki.

A hagyománynak ez a vonala a reinkarnációba vetett hitet és a terminusokat is a mongol buddhizmusból kölcsönözte, de megtartotta a több lélekbe

<sup>12</sup> Igor Vasil’evich P’iankov, The Ethnic History of the Sakas. *Bulletin of the Asia Institute* N. s. 8 (1994) 37–46.

<sup>13</sup> Djakonova, *i. m.*, 2–94.

vetett hitet, amely a sámánizmusra jellemző. Erősebb buddhista hatás figyelhető meg Erzin tartományban, ahol úgy tartják, hogy az embernek csak egy lelke van, amely a szívben lakozik. A narüni, buddhista és sámánista vonásokat együttesen mutató hitet összevetve a második és talán autentikusabb hagyománnyal, Djakonova a következő eredményre jutott:

1. Az élet princípiumának a „lélegzetet” (*tīn*) tartják, amely az élet oka. A *tīn* leírása természetes megfigyelésen alapul: a lélegzés megszűnése a halál beálltát jelzi, bár a *tīn* további sorsa nem világos. Johansen szerint némelyek azt állítják, hogy egy másik élőlénybe költözik tovább, mások szerint az Alvilágba távozik egy másik lélekprincípium társaságában.

2. *Szagīs*, avagy „emlékezet” vagy „mentális képesség”. Ez a lélek távozik az Alvilágba, és megőrzi az ember emlékeit a halál után is. Az álmódásért is felelős. Eredete a gyermek apjától való.

3. *Kut* avagy „jószerencse”, illetve „egészség”, „karizma”. Ez a lélek felelős az életerőért, de a halál utáni sorsa bizonytalan.

A halál után az emlékezet és talán a lélegzet is egy új lélekösszetételt alkot, melynek neve *szüinezin*. Közben ez a két lélek az Alvilágba való leszállásra vár, ez nagyjából 40 nap után következik be.<sup>14</sup> Ha a lélek visszatér, hogy az élőket kísértse, ami általában hét nappal a halál után következik be, akkor a neve *aza*, és egy sámán segítségével lehet megnyugtatni.<sup>15</sup>

Több szomszédos és rokon nép is hasonló képzetekkel rendelkezik.

1. A tuvaiak legközelebbi rokonai, az altáji telengitek szerint a legfontosabb lélek neve *szüine*, amely szintén a testen kívül lakik, mint a tuvaiak is állítják.<sup>16</sup>

2. A tuvaiak legközelebbi szomszédai, az alari burjátok is hasonlóan vélekednek a három lélekről: A lélegzet az egész testben lakik, de főleg a csontokban, és meghal, amikor a csontok elporladnak a sírban. A második lélek az ember alakját viseli, és elsősorban a vérben lakik, de a belső szervekben is tartózkodhat, bár rövid ideig elhagyhatja a testet, majd a halál után felfalják a gonosz szellemek. A harmadik lélek szintén az ember alakját viseli és halhatatlan, a halál után a paradicsomba vagy a pokolra jut, esetleg kísértetté változik.<sup>17</sup>

3. Az altáji törököknél a lélegzet neve *tīn*, a burjátok és kalmükök közt *amin*. A mongolok úgy vélik, hogy az *amin* („lélegzet”) az egész testet kitölti és azzal együtt meghal. A teleutok egyben a „sors” működését is a lélegzethez rendelik,<sup>18</sup> a hangulatokat vagy érzelmi állapotokat viszont egy *kut* nevű prin-

<sup>14</sup> *I. m.*, 2–46.

<sup>15</sup> Mongush B. Kenin-Lopsan, *Shamanic Songs and Myths of Tuva*. Budapest, 1997, 62–63.

<sup>16</sup> Djakonova, *i. m.*, 48.

<sup>17</sup> Garma Sandschejew, *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten*. *Anthropos* 22 (1927).

<sup>18</sup> Harva, *i. m.*, 250.

cípiummal hozzák összefüggésbe.<sup>19</sup> Az altáji törökök az élő ember lelkét a *szüne* vagy *szünezi* szavakkal jelölik. Ugyanez a teleutoknál kizárólag *szünezi*. Ezek a népek általánosan úgy vélik, hogy ez a lélek annak az embernek az alakját viseli, akihez tartozik. Az összes említett régióban a *szüne* vagy *szünezi* az *üzüt* nevet kapja, amint az Alvilágba került. A déli altáji törökök szerint a főlélek, amelynek neve minden állapotban *szüne*, páráként hagyja el a testet, majd *üzütté* válik. Ez arra utal, hogy a lélek fogalmában a lélegzet fogalma a halhatatlanságával párosul.<sup>20</sup> A Jenyiszej és Abakán folyók mentén élő népek az elhunyt lelket, amely még nem jutott az Alvilágba, *szüne* vagy *szürnü* névvel illetik, majd ha egy év várakozás után az Alvilágba kerül, a neve *üzüt* lesz. A kumandi népcsoport az említettekhez hasonlóan úgy véli, hogy az elhunyt lelke 40 napig tartózkodik a földön, és ez alatt az idő alatt *szürü* a neve, mielőtt az Alvilágba szállva *üzüt* lesz.<sup>21</sup>

Ha összehasonlítjuk a Djakonova által leírt két lélekfogományt, akkor szembeötlő, hogy bár a különböző lélekfogalmak neve és a rájuk vonatkozó hiedelmek változnak, funkcionálisuk mégis összevethető. A *muu szunusz* és a *tin* egyaránt az élet alapvető princípiumát alkotja, amely a lélegzésben nyilvánul meg. Ezt a lelket hozzák leginkább összefüggésbe az élettartammal, amely megmagyarázná, hogy miért használják „sors” értelemben a teleutok. A *dund szunusz* és a *kut* egyaránt a belső szervekhez vagy az egészséghez kapcsolódik, és az életerőben nyilvánul meg. Végül a *szajn szunusz* és a *szagis* egyaránt a főlelket jelöli, amely a legtöbb mentális aktivitásért felel. A mongol lélekfogalmak hasonló osztályokba sorolhatók: külön számítják a mentális és érzelmi állapotokat, valamint az akaratot és az intellektuális aktivitást, és minden funkcióért egy önálló lélek felel.<sup>22</sup>

Ebből arra következtethetünk, hogy a tuvai és a szomszédos régiók lélekfogalmaiban a funkció a meghatározó vonás és nem az esszencia absztrakt eszméje. Amikor megváltozik a személy állapota (szélsőséges esetben elhalálozás esetén), akkor a lelket új nevekkal illetik, hogy így fejezzék ki az új létállapotot. Ez a funkcionális megközelítés vezethetett a többlélkűség képzetének kialakulásához is. A gyakorlati megfigyelés egyetemesen az élethez kapcsolja a lélegzetet, a személyes identitást pedig az emlékezethez, amely a tudatosságtól és a gondolkodástól függ. Az álmok és a víziók azt a benyomást keltik az észlelőben, mintha a tudat egy része elhagyná a testet, míg a lélegzet életben tartja azt, vagyis mintha két különböző lélek lenne felelős a tudatért és az életfunkciókért. Hasonlóképpen, úgy tűnik, hogy az élet és az egészség is részben füg-

<sup>19</sup> Martti Räsänen, *Versuch eines Etymologischen Wörterbuchs der Türk Sprachen*. Helsinki, 1969, 305a.

<sup>20</sup> Djakonova, i. m., 47–48.

<sup>21</sup> I. m., 46.

<sup>22</sup> Grigorij Ts. Pjurbeev, The Concept of Soul in the Culture of Mongolian Peoples. *Altaica* 4 (2000) 101–107.

getlen funkciók. Egy személy hosszú ideig élhet rossz egészséggel anélkül, hogy meghalna, vagyis, mintha egy harmadik lélek lenne felelős az egészséért vagy a jó szerencséért.

Ez azt jelentené, hogy a szibériai népeknek nincs fogalma egy halálon túl is fennmaradó egyéni identitásról, miután a test és több lélek egysége megszakadt? Johansen látszólag így vélekedik, amikor rámutat arra, hogy tuvai sámánénekekben a személyre mint „énre” történik utalás, ahelyett, hogy megnevezne egy lelket, amely elhagyja a testet, és hogy ezek a szövegek a sámánruhán ábrázolt szemeket a szellemvilágba pillantó testi szemek helyettesítésének tekintik.<sup>23</sup> Azt jelenti-e ez, hogy a sámán személye nem „osztható föl” dualista vagy pluralista módon? Valószínűleg nem. A sámánszertartások közönsége tanúsíthatja, hogy a sámán teste helyben marad az élők közt. Ezért nem képzelhető el, hogy a test is spirituális utazást tegyen a lélek társaságában, bármilyen szoros kapcsolatban álljon is a két entitás. A hagyomány nem reflektál a sámán utazásában rejlő ellentmondásokra, mikor a test ugrásokat és mozdulatokat végez a való világban, míg az egyik lélek a szellemvilágba utazik. A szövegekben az „én” szó szerepel a valamelyik lélekre vonatkozó speciális terminus helyett. Ez nem jelent ellentmondást. A nyugati vallás sem különbözteti meg az énséget a lélektől. Ennek alapja a nyugati esszencialista gondolkodásmódban van, amely a személyt a lélekkel és nem a testtel teszi egyenlővé. Elképzelhető-e ez az egyenlősítés a sámánista hagyományon belül? Ez az egyediség természetének kérdését veti föl. A sámánisták számára pontosan melyik lélek hordozza a személyes identitást? Az élettartam alatt három lélekből látszólag csak kettő él állandó jelleggel a testben, míg a halhatatlan lélek máshol keres lakhelyet, így a *szajn szunusz* az övben él vagy a *szagis* fákban, fegyverben, egy tűben vagy a köröm alatt keres menedéket. Ha a tárgy, amelyben a halhatatlan lélek él, megsérül, a személy is meghal.<sup>24</sup> Ezért a test sorsa nem csupán a „lélegzettel” vagy a „jó szerencséével” függ össze. Minden lélek sorsa a többi lélekre és a testre is hatással lesz. Az egyik princípiumban bekövetkező változás megváltoztatja más princípiumok állapotát is, ami a halálban a legszembeötlőbb. De a halál után egy új funkció keletkezik, a *szünezin*, amely vagy a *szajn szunusz* vagy a *szagis* új állapotát jelöli, vagy a *tün* és a *szagis* új vegyületét.<sup>25</sup> Minden esetben a *szajn szunusz* és a *szagis*, vagyis a tudatosságért és emlékezésért felelős lélek hordozza a fő funkciót, a halhatatlanságot. Azt az emlékezés és a személyazonosság folytatódásaként képzelik el, és ez a lényegiség ösztönzi az elhunyt lelket arra, hogy kapcsolatot keressen élő rokonaival, mielőtt *üzüt* lesz belőle, vagyis az Alvilág állandó lakója. A folytatódó személyazonosság teszi lehetővé a sámán számára, hogy

<sup>23</sup> Johansen, *i. m.*, 152.

<sup>24</sup> Kenin-Lopsan, *i. m.*, 39, 70–71.

<sup>25</sup> Johansen, *i. m.*, 144.

kapcsolatot teremtsen őseivel.<sup>26</sup> A *szünezin* képzele ellentétes a buddhista karma-tannal, amely nem jelent folytatódó identitást. Viszont összevethető a nyugati lélekfogalommal, amely egy halhatatlan, esszenciális lélekhez kapcsolja az elpusztíthatatlan személyes identitás képzetét. A tuvaiak egy halhatatlan, funkcionális lélek fogalmával rendelkeznek, amely látszólag a testtől és más lelkektől származó benyomásokat gyűjti és tárolja. A halhatatlan lelket ezért nevezhetjük föléleknek is, amely a test és a többi lélek benyomásait és funkcióit egyesíti egy magasabb egységben, az énben. Sosem kapcsolódik oly szorosán a testhez, mint a lélegzet vagy a szerencse, és úgy tűnik, hogy szabadon mozog az anyagi világban, bár a személy, amelyhez tartozik, nem sámán és nem tesz szellemutazásokat. Lazán kapcsolódik a testhez, és el kell hagynia a világot, amikor az meghal.

Hogyan kapcsolódik ez ahhoz a képzelethez, hogy minden élőlény lélekkel bír? A tuvaiak sokszor hasonlítják a lélegzet-lelket a fák életéhez: a fákról úgy vélik, hogy úgy lélegeznek, mint az emberek, vagyis mindkettő lelkes lény, és hasonlóan minden élő dolog is. Összehasonlításukkal, az áltáji törökök a *tün* lelket, a burjátok és a kalmükök pedig az *amin* lelket tulajdonítják az állatoknak: mindegyik szó „lélegzetet” jelent.<sup>27</sup> Az alari burjátok avval indokolják az állati csontok áldozatát, hogy a csontok az élet princípiumának székhelyét jelentik, és ezt adják át a szellemeknek, hogy az állatokat újra életre kelthesék. Hasonlóképp ajánlják föl a belső szerveket, melyeket a második lélek székhelyeként értelmeznek.<sup>28</sup> A szerencsét a sámán-fával kapcsolatban is említik, mely „magába olvasztja az emberek, állatok és madarak szerencsáját.”<sup>29</sup> Feltűnő, hogy csak a lélegzet-lelket említik a fákkal és az állatokkal kapcsolatban, sosem azt a lelket, mely az emlékezésért és az intellektuális tevékenységekért felelős. Bár a növények és az állatok rendelkeznek védőszellemekkel, lélegzettel és szerencsével, úgy tűnik, hogy nincs halhatatlan lelkük. Ebből arra következtethetünk, hogy az emberek és az állatok közti különbség a halál utáni életben van, a nagy monoteista vallásokhoz hasonlóan, bár a helyi terminusok és a lélekfunkciókról való elképzelések zavarba ejtő gazdagsága elfedhetette ezt a tényt. Johansen helyesen mutatott rá arra, hogy a *tün* vagy lélegzet képzele nem jó fordítása a keresztény lélekfogalomnak, mivel a *tün* fő funkciója nem az identitásban és halhatatlanságban rejlik. A nyugati lélekfogalomnak a *szagis* felelne meg, mely mentális aktivitást jelent, mivel a légzés aktusa, mint a lélekkel bírás jele, másodlagos a keresztény teológia számára, míg a halhatatlanság és az identitás elsődleges fontosságú.

<sup>26</sup> Manabu Waida, Problems of Central Asian and Siberian Shamanism. *Numen* 30/2 (1983) 215–239.

<sup>27</sup> Harva, *i. m.*, 250.

<sup>28</sup> Sandschejew, *i. m.*, 579.

<sup>29</sup> Kenin-Lopsan, *i. m.*, 39, 79–80.

Azonban a tuvaiak halhatatlan lelke, akár *szagīs* vagy *szünezin* a neve, más viszonyban áll az anyagi világgal, mint a nyugati lélek. A világgal való kapcsolata olyan szoros, hogy nem minden esetben veszi észre, ha meghal az ember, bár a testfunkciók már leálltak. Tovább kötődik szeretteihez vagy kedves tárgyaihoz. A sámán segítségét igényli, hogy tudatosodjék benne az állapota, és megjelje útját az Alvilágba.<sup>30</sup> A tuvaiak nem a lélek korlátoltságának tekintik az anyagi valósághoz való ragaszkodást. A *szünezin* szomorúnak és megrázottnak tűnik, mikor fölfedezi, hogy el kell hagynia szeretett környezetét. Néha megkísérel magával rántani egy hőn szeretett rokont vagy állatot, amit a sámánnak kell megakadályoznia.<sup>31</sup> A teleutok úgy vélik, hogy a *szüne* (mely egyaránt jelenti az élő és a holt lelket), a halál után meglátogatja azokat a helyeket, amelyeket életében szeretett, mielőtt végleg elhagyja az élők világát.<sup>32</sup> Ez a szemlélet kontrasztot alkot az ismert nyugati eszmékkel, amelyek szerint minden tettet a túlvilági élet fényében kell megítélni, és a Túlvilág jelenti a lélek valódi célját, sőt felszabadulását.

### Tuvai lélekfogalmak

Testben élő lelkek	Testen kívül élő lélek	Lélek a halál után	Lélek az Alvilágban
Tuvai 1. <i>muu szunusz, tīn,</i> 2. <i>dund szunusz,</i> <i>kut</i>	Tuvai <i>szajn szunusz</i> vagy <i>szagīs</i>	Tuvai <i>szünezin</i>	Tuvai <i>üzüt</i>

### A nyugati lélekfogalmak eredete

Több kísérletet történt arra, hogy azonosítsák a Hérodotosz által leírt népek lakhelyét, aki olyan forrásokra támaszkodott, mint prokonnészoszi Ariszteász úti beszámolója. A modern kutatók kapcsolatot kerestek az ókori (föltételezett) törzsi nevek és a jelenkori iráni és finn-ugor népek között,<sup>33</sup> valamint a régészeti leletek<sup>34</sup> és az élő néphagyományok közt.<sup>35</sup> Az eredmények bizonytalanok a források keletkezése között eltelt idő miatt. Valószínűleg sohasem tudjuk majd megállapítani, hogy mely sztyeppei népek rendelkeztek mely képzetekkel, és melyik szkíta törzs közvetítette ezeket a görögség irányába. Csak széles párhuzamokat vonhatunk. Nyilvánvaló, hogy a lélekpluralizmus kép-

<sup>30</sup> *I. m.*, 62–63, 77.

<sup>31</sup> *I. m.*, 62–63.

<sup>32</sup> Djakonova, *i. m.*, 47.

<sup>33</sup> E. D. Phillips, A Further Note on Aristes. *Artibus Asiae* 20 (1957) 151–162.

<sup>34</sup> E. D. Phillips, The Argippaei of Herodotus. *Artibus Asiae* 23 (1960) 124–128.

<sup>35</sup> Adrienne Mayor–Michael Heaney, Griffins and Arimaspeans. *Folklore* 104 (1993) 40–66.

zete, mely központi jelentőséggel bír a sámánista hagyományokban, tartalmazza azt a képzetet, hogy a lélek a testen kívül létezhet, még azoknál a személyeknél is, akik nem sámánok, valamint, hogy ez a lélek hordozza azon fő funkciókat, amelyek központi jelentőséggel bírnak a lélek fogalmának meghatározásakor. Lehetséges, hogy a görögöket befolyásolta a mondott lélekfogalom, mely a testtől független entitásként képzelel el azt?

K. Meuli,<sup>36</sup> L. Gernet<sup>37</sup> és E. R. Dodds<sup>38</sup> fölvetették, hogy egy, a korabeli görög társadalomhoz képest egzotikus vagy non-konformista férfiakból álló csoport vezette be az önálló lélek fogalmát a görög kultúrába, miután a fekete-tengeri görög telepések révén kapcsolatba kerültek a szkíta törzsekkel. Ebbe a csoportba tartozik prokonnészosi Ariszteász, akinek *Arimaspea* című, töredékes verse Szkítiába tett útjáról szól,<sup>39</sup> továbbá a legendás gyógyító és jó Abarisz, akit Hüperbóreusnak neveztek, és akiről úgy tartották, hogy nyilveszőn utazott.<sup>40</sup> Ide tartozik még klazomenai Hermotimosz, akinek lelke állítólag ki tudott szállni eleven testéből<sup>41</sup> és a látnok knosszoszi Epimenidész, aki tetoválásokat viselt a bőrén.<sup>42</sup> Hadot és Dodds még ide sorolja Orpheuszt, Püthagoraszt és Empedoklészt.<sup>43</sup> Megnevezhetjük még a félig görög származású, szkítiai Anakharszisz nevű bölcset is. Nem tulajdonítanak neki csodatetteket, de Diogenész Laertiosz szerint közvetített a két kultúra között.<sup>44</sup> Úgy tűnik, hogy a görög gyógyítók és látnokok közül Ariszteász valódi utazást tett, de Hérodotosz mendemondákat is említ, miszerint Ariszteász madár alakjában küldte ki lelkét a testéből. Nem szól forrás arról, hogy ezt ő maga állította-e. Rajta kívül csak klazomenai Hermotimoszról állítják, hogy szellemutazást tett. A szellemutazásokra vonatkozó legtöbb leírást a Kr. e. 4. századra datálták, és úgy tűnik, hogy Platón és Arisztotelész két követője terjesztették ezeket.<sup>45</sup> E mendemondák tehát nem bizonyítanak mást, mint hogy a görögség ismerte a szellemutazásokról szóló mondákat abban a korban, amikor a test-lélek dualizmus eszméje már egy elfogadott és kidolgozott filozófiai hagyomány részét képezte. Epimenidész bőrének tetoválását több nép hagyománya magyarázhatja (pl. a trákoknál is élt ez a szokás). Dodds a tetoválást a sámánizmus biztos jelének veszi, bár nem világos, hogy milyen bizonyítéokra alapozza követ-

<sup>36</sup> Karl Meuli, *Scythica. Hermes* 70 (1935) 137–176.

<sup>37</sup> Louis Gernet, *Les origines de la philosophie*. In: *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris, 1968, 250–252.

<sup>38</sup> Eric R. Dodds, *A görögség és az irracionális*. Budapest, 2002, 115–142.

<sup>39</sup> Hérodotosz, *A görög-perzsa háború*. Budapest, 2007, 4.14.

<sup>40</sup> *I. m.*, 4. 36.

<sup>41</sup> Arisztotelész, *Metafizika*. Szeged, 2002, I. 3.

<sup>42</sup> Pauszaniász, *Görögország leírása*. Budapest, 2000, I. 14. 1.

<sup>43</sup> Hadot, *i. m.*, 391.

<sup>44</sup> Diogenész Laertiosz, *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben*. Budapest, 2005, VIII. 71–73.

<sup>45</sup> Hadot, *i. m.*, 394–396.



keztetéseit. Továbbá azt a történetet, amely szerint Epimenidész 57 évig aludt volna egy szent barlangban, a sámán eksztatikus beavatásához hasonlítja.<sup>46</sup> De a szent barlangok gyakoriak a görög világban, és számos templomot és jósdát alapítottak ilyen barlang közelében, anélkül, hogy ezeket összefüggésbe hozták volna a sámánizmussal (pl. Delphi). Idővarázslást és egyéb mágikus cselekményeket más korai görög varázslóknak is tulajdonítottak, de ők sem voltak kifejezetten sámánisták, bár némely varázsló idegennek tűnhetett görög környezetben. A fent említett csoportba sorolt férfiak közül talán Abarisz, a Hüperbóreus és a prokonneszoszi Ariszteász mondái a legrégebbiek. Mindkettejük személye egy északi eredetű istenség, az ún. Apollón Hiperboreosz kultuszához kapcsolható, akit a görög Apollóval azonosítottak.<sup>47</sup> Ez jelentős tény, de sajnos írott források hiányában nem azonosítható a törzs, amely eredetileg imádta ezt az istent. Semmi sem utal arra, hogy az istent egy sámánista törzs tisztelte volna. J. Bremmer megfigyelése szerint semmi bizonyítékunk sincs arra, hogy a szkíta törzsek sámánista eksztázis-technikákkal rendelkeztek volna. Szerinte az eksztázis jelensége, ahol a lélek vagy az egyik lélek a testtől függetlenül jelenik meg, a görög kultúra belső fejlődéséből is következhetett. Bremmer a homéroszi *psziché* és az Ariszteász és Hermotimosz alakjához kapcsolt lélek-élmények leírását egyaránt a „szabad-lélekbe” vetett hit bizonyítékaént kezeli (szemben a test-lélek jellegű *thymos* képzetével).<sup>48</sup>

Egy másik érv szerint a görög misztikában megjelenő reinkarnációs tantzintén befolyásolhatta a sámánok élménye, ahogy halott őseik elhívják vagy megszállják őket.<sup>49</sup> Az alvilági halottak által való megszállottság a fekete sámánizmus velejárója. Ez azonban általában nem jelenti a reinkarnációba vetett hitet. A megszállottság csak a transz ideje alatt tart, és nem jelenti azt, hogy a halott lélek állandó szálláshelyre lel az élő testben. A sámánnak halott sámán-szellemek által való kiválasztása sem bizonyítéka a reinkarnációba vetett hitnek, hanem azt az elképzelést tükrözi, hogy az ősök szellemei egy utód közreműködésére szorulnak bizonyos rítusok elvégzéséhez, ahogyan az élő sámánnak is a szellemek útmutatására van szüksége ahhoz, hogy véghezvigye feladatát.<sup>50</sup> A reinkarnációba vetett hitnek a sámánizmusban való megjelenése még nem megoldott kérdés: ehhez többek között tisztázni kell, hogy a nagy keleti vallások mikortól gyakoroltak hatást Szibériára és Belső-Ázsiára.

Bizonytalan, hogy a korai filozófusok közül melyik tanította először a lélekvándorlás tanát. Egy nagyon kései hagyomány említi, hogy Püthagorász állítólagos első mestere, a szüroszi Phereküdesz (Kr. e. 6. század) beszélt elő-

<sup>46</sup> Dodds, *i. m.*, 135–178.

<sup>47</sup> *Uo.*

<sup>48</sup> Jan Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton, 1983, 13–53.

<sup>49</sup> Dodds, *i. m.*, 135–178.

<sup>50</sup> Waida, *i. m.*, 215–239.

ször a *psziché* (*ψυχή*) halhatatlanságáról.<sup>51</sup> Phereküdesz személyét ugyan nem, de Püthagorasz (Kr. e. 6. század) alakját a későbbi hagyomány kapcsolatba hozta az orfikus misztériumokkal,<sup>52</sup> amelyek talán keleti eredetűek. Eliade javaslata szerint Orfeusz alvilági utazását összevethetjük a sámán mint lélekvezető szerepével.<sup>53</sup> Az elmélet gyenge pontja, hogy az alvilági utazás epizódja egyetlen orfikus mítoszban szerepel, és a hős látszólag fizikai utazást tesz a Hadészba. Csupán egy lelket keres, a feleségét, akit nem utolsó nyugvóhelyére kísér, hanem vissza akar hozni az életbe. Ez az ellenkezőjét jelenti a sámán lélekvezető feladatának, de emlékeztet bennünket a homéroszi lélekfogalomra, amely szerint a lélek csupán egy árny, a test kiegészítője, amely életre vágyik. A görög mitológia egyéb eseteiben is szerepel a halottak életre keltése. Euripidész *Alkésztisz* című drámájában Héraklész visszahoz egy Alkésztisz nevű királylányt az életbe (Orfeusz kísérletével ellentétben ő sikerrel jár). Héraklész alakját sohasem kapcsolják az orfizmushoz.<sup>54</sup> A püthagoreizmust és az orfizmust ma különálló mozgalmaknak tartják, melyeknek eredete a Kr. e. 6–5. századra tehető, de amelyek ma már ismeretlen forrásokon keresztül kölcsönöztek elemeket egymástól.<sup>55</sup> Felvetették, hogy Püthagorasz is rendelkezett valamilyen keleti kapcsolattal, de az ő írásai nem maradtak fenn (ha egyáltalán írt valamit), ezért a mester tanítását nehéz megkülönböztetni tanítványai véleményétől.<sup>56</sup> Egy később följegyzett hagyomány szerint egyiptomi és káldeus papoktól és mágusoktól tanult, de sohasem hozták kapcsolatba Trákiával vagy Szkítiával. Azért tételezték föl róla a sámánizmussal való kapcsolatot, mert minden későbbi életrajzíró szerint Püthagorasz a lélekvándorlást tanította, és állítása szerint emlékezett korábbi életeire.<sup>57</sup> Ez ismét különbözik a sámán szellemutazásától, mely egy életpályán belül zajlik, és nem a halál után. A transzmigráció tana azt jelenti, hogy Püthagorasz esszencialista volt, aki a *ψυχή* fogalmát az „én” folytonosságával azonosította, és aki a testet másodlagos és különálló dologként képzelte el. Ez a szigorú különbségtétel test és lélek közt, dualista antropológiai látásmódra utal. Azonban számos, püthagoreusként bemutatott tanítás a platóni Akadémia szerkesztésében hagyományozódott ránk. Ez az iskola pedig püthagoreus tanokkal keverte a platóni tanítást.<sup>58</sup> Ezért

<sup>51</sup> Cicero, *De oratore ad quintum fratrem liber secundus*. XII. 49; vö. Cicero, A szónok. In: *Cicero válogatott művei*. Válogatta Havas László. Budapest, 1987.

<sup>52</sup> Diogenész Laertiosz, *i. m.*, VIII. 5.

<sup>53</sup> Eliade, *i. m.*, 356–358.

<sup>54</sup> Euripides, *Alkestis*. In: *Euripidész összes drámái*. Budapest, 1984, 71–115.

<sup>55</sup> Geoffrey Stephen Kirk – John Earle Raven – Malcolm Schofield, *A preszókratikus filozófusok*. Budapest, 2002, 7. fejezet, 3. rész.

<sup>56</sup> *I. m.*, 7. fejezet, 1. rész.

<sup>57</sup> Diogenész Laertiosz, *i. m.*, VIII. IV.

<sup>58</sup> James A. Philip, Aristotle's Monograph on the Pythagoreans. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 94 (1963) 185–198.

nehéz rekonstruálni, hogy az eredeti püthagoreus közösség milyen nézeteket követett.

Hasonlóképpen fölvetették, hogy a filozófus klazomenaei Anaxagorasz (Kr. e. 5. század) a *nousz* (νοῦς) vagyis az elme/ész fogalmáról alkotott elméletét Hermotimosztól kölcsönözte, aki korábban ugyanabban a városban élt.<sup>59</sup> Említettük, hogy egy későbbi hagyomány szerint Hermotimosz képes volt kiküldeni a lelkét a testéből. Anaxagorasz az észet posztulálta a világegyetemben zajló mozgás eredeteként, vagyis tanítása egyetemes és nem személyes princípiumra vonatkozik. Egyik töredéke szerint minden élőlénynek van lelke, de az ész (törvényszerűen) minden dolog fölött áll.<sup>60</sup> Ez a gondolat éles ellentétben áll azzal a személyes extázissal, amit Hermotimosznak és másoknak tulajdonítanak. Világos, hogy az ész, amire Anaxagorasz utal, nem az egyén közvetlen tudatát jelenti. Ma Anaxagorasz töredékeit a mozgás problémájára adott válaszként értelmezik, amit Parmenidész és Empedoklész vetett föl.<sup>61</sup> Vagyis az a görög kultúrán belül lezajlott fejlődés eredményének tekinthető. Empedoklész (Kr. e. 5. század) is számos töredékben említi a lelket, bár ezeket az utalásokat későbbi szerzők kiragadták kontextusukból. Arra vonatkozóan, hogy Empedoklész szerint mi rendelkezik lélekkel, Arisztotelész így ír *De Anima* című művében: „Mindazok, akik a lelkes lényben a mozgást tartották fontosnak, a mozgás első okaként fogták föl a lelket. Akik pedig azt nézték, hogy megismeri és érzékeli a dolgokat, azok a lelket a princípiumokkal azonosítják; akik több princípiumot vesznek föl, többel, akik egyet, eggyel. Így például Empedoklész valamennyi elemből származtatja, sőt ezek mindegyikét is léleknek tekinti.”<sup>62</sup> Az ehhez hasonló interpretációk alapján némely filológus animistaként ábrázolja Empedoklést.<sup>63</sup> A következtetés nem helytálló, mivel az idézett részletben Arisztotelész félreértelmezi elődjét: Empedoklész azt írta *Peri Füszeósz* (Περὶ Φύσεως) című töredékes művében, hogy a testi érzékelés a négy elem testen belüli és kívüli kölcsönhatásának eredménye, úgy, hogy a földből való test a földből való testeket érzékeli, a szemben a tűz érzékeli a fényt stb. Ennek szellemében Empedoklész a gondolkodást is materiális folyamatként ábrázolta: úgy vélte, hogy a szív körüli vér tökéletes keverékét alkotja az összes elemnek, s ez teszi lehetővé az érzékek által nyújtott információk földolgozását. A lélekre vonatkozó álláspontja mégis éles ellentétben áll a gondolkodásról alkotott nézetével. A *Katharmoi* (Καθαρμοί) című töredékes, mitológiai tárgyú versében egy halhatatlan princípium alászállását írja le: a *daimón* (δαίμων), ami itt a *psziché* szinonimája, beleköltözik a testbe. Nem világos, hogyan egyesül a két princípium, vagyis a *daimón* és az anyagi test,

<sup>59</sup> Dodds, *i. m.*, 135–178.

<sup>60</sup> Kirk – Raven – Schofield, *i. m.*, 12. fejezet. 476. töredék.

<sup>61</sup> *I. m.*, 12. fejezet, V. rész.

<sup>62</sup> Arisztotelész, *Lélekfilozófiai írások*. Budapest, 2006, I. 2, 404. b 7.

<sup>63</sup> Jean Zafiropulo, *Empèdocle d'Agrigente*. Paris, 1953.

úgy, hogy a halhatatlan princípium által is lehetővé váljon a gondolatok földolgozása. Úgy tűnik, hogy a gondolkodás folyamata (és talán az emlékezet) nem számít be a lélek funkciói közé.<sup>64</sup> Ahogyan a lélegzet sem, mivel azt anatómiai alapokon magyarázza.<sup>65</sup> Ez a javaslat később nem nyert teret a görög filozófiában. Arisztotelész félreértelmezése abból az alpnézetből ered, hogy a gondolkodás a lélek funkciója. Ezért Empedoklész úgy értelmezi, mintha a gondolkodásban szerepet játszó négy elemet lelkeknek vélné. Ez az értelmezés viszont úgy festi le Empedoklész, mintha zavaros képzei lennének a lélek és az anyag mivoltáról.<sup>66</sup> Inkább úgy kell vélnünk, hogy Empedoklész korai dualista elképzelést fejtett ki, de látszólag nem tudott magyarázatot adni a lélek és test közötti interakcióról. Ezzel a kérdéssel későbbi filozófusok is küzdöttek. Ezt a következtetést alátámasztja egy utalás, amelyet Platón valószínűleg Empedoklészra tesz a *Gorgiasz* (493a) című dialógusban: „És mi valójában talán halottak vagyunk. Hallottam is egyszer egy bölcstől, hogy a mostani életünk valójában halál, a testünk sírverem...”<sup>67</sup> Ez a vélekedés nehezen fér össze a külső tárgyakban rejtőző lélek képzetével, amely nem felszabadítást lát a halálban. Empedoklész a görög gondolkodás központi elképzelései szerint gondolkodik, de ezek idegenek a sámánizmus számára. Ezért minden létezőt bizonyos elsődleges princípiumokból vezet le. Az egyik princípium a lélek, de a négy elem is közéjük tartozik, melyeket meghatározott mitikus terminusokkal ír le, de sosem úgy, mintha önálló szellemek vagy istenek lennének. Túl keveset tudunk Empedoklész filozófiájáról ahhoz, hogy animistának tarthassuk. Az adatok azt a következtetést támasztják alá, hogy a korai görög lélekfogalmak nem mindig voltak összhangban a későbbi fogalmi fejlődéssel. Míg számunkra adottnak tűnik az identitásnak egy olyan fogalma, amely a lélek funkciójának tekinti a mentális folyamatokat, Empedoklész elmélete elválasztja a lelket a gondolkodástól, de ragaszkodik a halhatatlansággal definiált lélekfogalomhoz. A testbe szálló *daimón* alkotja meg az embert. Ezek szerint Empedoklész az emberi természet lényegének tekintette a lelket. Dualista látásmódja kontrasztot alkot a sámánista ember-fogalommal, mely egy test és több lélek harmonikus kapcsolatára épít. Esszencialista megközelítésmódja pedig ellentétes a sámánizmusnak a funkcionalitást hangsúlyozó nézőpontjával.

A következő táblázat bemutatja mind a jelentős különbségeket, mind a közös vonásokat a fent tárgyalt lélekfogalmak között. Nyilvánvaló, hogy külön-

<sup>64</sup> Anthony A. Long, Thinking and Sense-perception in Empedocles: Mysticism or Materialism? *The Classical Quarterly* 16 (1966) 256–276.

<sup>65</sup> Nathaniel B. Booth, Empedocles' Account of Breathing. *The Journal of Hellenic Studies* 80 (1960) 10–15.

<sup>66</sup> Arisztotelész maga is kidolgozott egy elméletet, miszerint többféle lélek létezik, de a mondott elméletnek a sámánista többlelkűség-fogalomhoz viszonyított hasonlósága vagy különbözősége már másik tanulmány tárgya lehetne.

<sup>67</sup> Platón, *Gorgiasz*. Budapest, 1998.

böző gondolkodók és hagyományok eltérő nézeteket vallottak a mentális folyamatokról és a személyiség jellegéről, az életerő princípiumáról, valamint a test és a lélek kapcsolatáról, mégis egyetemesnek tűnik a valamilyen mértékben identitáshordozó, halhatatlan lélekbe vetett hit (amely nem feltétlenül fedí a személyes emlékezetet).

<b>Funkció</b>	<b>Tuvai</b>	<b>Homérosz</b>	<b>Püthagorasz</b>	<b>Empedoklész</b>
<i>Ön-azonosság, halhatatlanság</i>	1. Szajn szunusz 2. Szagīs	Pszyché (ψυχή) (adott esetben az élet princípiuma is)	Pszyché (ψυχή) (reinkarnáció)	Daimòn (δαίμων) (alászállás a testbe, az élet princípiuma)
<i>Mentális folyamatok</i>	1. Szajn szunusz 2. Szagīs	Thymos (θυμός) (érzelem, gondolkodás, akarat)	Pszyché (ψυχή) (emlékezet)	Test (σώμα) (gondolkodás)
<i>„Lélegzet”</i>	1. Muu szunusz 2. Tīn (mindkettő az élet princípiumaként szerepel)	Thymos (θυμός) (lélegzet, az élet princípiuma)	Pszyché (ψυχή) (az élet princípiuma)	Test (σώμα) (materialista lélegzetfogalom)
<i>Vitalitás, „jó szerencse”, karizma</i>	1. Dund szunusz 2. Kut	Thymos (θυμός) (az egészség princípiuma)	-	A négy elem testi harmóniája
<i>Mozgás</i>	Test	Test (σώμα)	Test (σώμα)	Test (σώμα)

### Következtetések

Végső soron három fő különbség jelentkezik a jelenlegi nyugati és a tuvai sámánista lélekfogalmak közt:

1) az esszencialista nyugati hagyomány ellentétben áll a funkcionista sámánista nézőponttal;

2) a test és a lélek dualista megközelítése kontrasztot alkot a sámánista emberképhez képest, amely szerint harmónia áll fenn a test és a lelkek között;

3) végül a nyugati monista lélekértelmezés ellentétben áll a sámánista lélekpluralizmussal. Úgy tűnik, hogy a sámánizmusnak a görög emberképre való

hatásáról alkotott elméletet el kell vetni, mivel e kérdésben túl kevés és túl bizonytalan adattal rendelkezünk.

Azonban új távlatokat nyújt, ha átgondoljuk, hogy az önazonosságról és a halhatatlanságról alkotott sámánista képzetek nem állnak oly távol a nyugati képzetektől, mint azt hittük. Két halandó „lélek” vagy princípium státusza ugyan homályos ebben a hagyományban, mivel nem halhatatlanok, de hordoznak olyan funkciókat, melyeket a nyugati hagyomány általában egyetlen léleknek tulajdonít. Ez az életerő vagy az egészség. A mondott princípiumoknak nyugati értelemben vett „lelekként” való elfogadása végső soron azon múlik, hogy hajlandók vagyunk-e szétválasztani a lélekfunkciókat, ahogyan a sámánisták teszik, vagy mereven ragaszkodunk-e ahhoz a képzethez, hogy a halhatatlanság az egyetlen számba vehető kritérium, amelynek alapján meghatározható a lélek.

A nyugati civilizáció hajnalán egyes lélekfogalmak értelmileg közelebb álltak a sámánizmus képzeihez, mint a későbbiek, és ez a szkítiai törzsekkel való kapcsolatot is megelőzte. A homéroszi *thymos* vagy „lélegzet-lélek” halandó természete összehasonlítható a tuvai *tīn* képzetével, amely szintén halandó lélegzet-lélek (vagy amely végül összeolvad a halhatatlan lélekkel). Azonban jelentős különbség, hogy a *thymos* felelős a gondolkodásért és az akaratért, míg ezt a funkciót sosem tulajdonítják a *tīn* léleknek. A homéroszi *psziché* és a későbbi görög lélekfogalom között megfigyelhető különbség némely gondolkodót egyben arra a javaslatra is bátorított, hogy a modern lélekfogalom a korábbi görög elképzelések leírására sem alkalmazható. Ezt a javaslatot Bremmer már elvetette, amikor rámutatott arra, hogy az ember természetére vonatkozó, de eltérő képzetek lefordítására alkotott új terminológiák, más szóval annak kísérlete, hogy új szavakkal írjuk le az ember lényegét, a kommunikáció összeomlásához vezetne. Bremmer amellet érvel, hogy a „lélek” szó használatát meg kell őrizni, de emlékeztetben kell tartanunk, hogy a szó több dolgot jelentett különböző korokban és kultúrákban.<sup>68</sup> Röviden szólva, több vélemény van arról, hogy mi az ember, és hogy mit tükröznek az eltérő lélekfogalmak. A *psziché* természetére vonatkozó későbbi görög fogalmak, melyek halhatatlanként és a személyes identitás hordozójaként határozták meg a lelket, közelebb állnak a keresztény lélekfogalomhoz és a halhatatlan lélekről alkotott tuvai fogalomhoz, mint a homéroszi *psziché* képzetéhez. Későbbi görög filozófusok összetettebb elméleteket alkottak a lélekről, melyek nyíltan elválasztják a testi érzékelést bizonyos mentális folyamatoktól. Végső soron azok a görög elméletek nyertek teret nyugaton, melyek összeegyeztethetők voltak az emberi lélekről mint olyan princípiumról alkotott bibliai elképzelésekkel, amely egyetlen, halhatatlan és képes az Istennel való kommunikációra. Ez véget vetett az

---

<sup>68</sup> Bremmer, *i. m.*, 4–5.

olyan alternatív elméleteknek, melyek materialista megközelítést alkalmaztak, vagy a lelkek transzmigrációjából és a lélek-pluralizmusból indultak ki.

Valószínű, hogy mindegyik lélekfogalom végső soron a természeti jelenségekre adott reflexióból született. Mivel a halált úgy tapasztaljuk meg, mint a lélegzés megszűnését, úgy tűnik, hogy a lélegzet immateriális princípiuma nem halhatatlan, hanem halandó. Egyben kíváncsnak tűnik, hogy szeretteink és magunk is tovább éljünk a halál után, főleg mivel számos gyászoló úgy érzi, hogy halott rokonaik még élnek az emlékeikben eltávozásuk után is, legalább rövid ideig. Minden vallás számára központi problémát jelent annak magyarázata, hogy miként kapcsolódnak össze az akarat, az emlékezet és a személyiségegyek a mondott jelenségekkel, és ez a kérdés számos ellentmondó választ szült. A tuvai és a későbbi nyugati hagyományok megegyeznek abban, hogy csak egy lélek őriz identitást a halál után, és hogy az identitás a mentális funkciókkal függ össze. Bár a buddhizmus hatással volt a tuvai vallásos hagyományokra, az egyetlen, mentális funkciókkal rendelkező, halhatatlan lélek képzelete mégis közelebb hozza a sámánizmust a monoteista vallásokhoz, mint az olyan vallási hagyományokhoz, melyekben központi szerepet játszik a karma, amely összeegyeztethetetlen a halál után is folytonos személyes identitásról alkotott elképzeléssel. Ezért nincs okunk arra, hogy az olyan sámánista antropológiai képzeteket, mint a *szajn szunusz*, *szagis* vagy *szünezin*, ne a „lélek”, „halhatatlan” vagy „személyes identitás” terminusokkal határozzuk meg.

## Concepts of the soul in Tuva. A philosophical approach

Sarolta TATÁR

This paper attempts to describe views of man and soul in Tuva. The anthropological concepts of Siberian peoples have long been dealt with by Western ethnographers, who suggested several explanations of a view of man that was alien to the Western tradition. Western religion propagated the concept of each person having only one soul, and this soul being the carrier of personal identity. Fundamental to Siberian folk beliefs is the concept of plural souls residing in each person. One soul is responsible for memory and cognition, one for health and another for the life-force. This tradition leads to several questions: how to describe the function of each soul; do they all carry personal identity, or does only one soul relate to personhood? Since folk traditions in Siberia also involve the belief that animals have souls, a notion alien in the West, the question arises: how do Siberian beliefs distinguish man from animals? The question ultimately regards the nature of man in relation to the nature of other living beings. The concepts of Shamanistic peoples have long eluded the attention of philosophers, since they are formulated in a mythical and religious language, in prayers and ceremonies. Though folk beliefs themselves may not be philosophically formulated, they can be the subject of philosophical en-

quiry. In this case, the issue is not the structure of argumentation, but the concepts and world view carried by a community, the people of Tuva.

The conclusion of the paper is that both humans and animals are believed to have souls responsible for health and life-force, but only the soul responsible for cognition is found in humans. This is also the immortal soul, which sometimes merges with another soul in death to form a new soul-type in the Netherworld. Thus, Tuvinian soul-beliefs are functionalistic, rather than essentialist: each time a soul changes function, it is given a new name. But only one type of soul carries identity. Therefore, universal philosophical concepts can be used to describe Tuvinian soul-concepts in the same manner as Western concepts. There is a marked difference between the cognitive approaches that ascribes memories surviving death to a soul, compared to the Buddhist belief in karma. It is a mistake to claim that Tuvinian and similar Shamanistic soul concepts are indescribable by Western concepts, or that they represent an alien understanding of personhood. Shamanists do not sever the person into separate parts. Rather, the main soul creates a unity between all souls and body, and carries all impressions to the grave. This conclusion is reached by comparing the development of early Greek soul concepts with the Shamanistic soul concept, showing parallels (and differences) between cultures that evolved separately.



## MISCELLANEA

*Mihalik Béla Vilmos*

### Mehmed egri janicsár aga kassai követsége. A török és a törökösség az 1670-es évtized ellen- reformációjában

1670–1674 között a lipóti abszolutizmus kiépülésével szervesen összefüggő ellenreformáció következtében a Magyar Királyság területén korábban nem tapasztalt mértékben kezdődött meg a protestáns templomok elvétele, a lelkészek üldözése. A katolizált, kamarai befolyás alá került városi magisztrátusok, a politikai perekkel és birtokaik konfiskálása által megroppantott protestáns nemesek elvesztett érdekérvényesítő képességük híján már nem tudtak megfelelő védelmet nyújtani a református és evangélikus gyülekezeteknek.

Mindeközben a katolikus egyház túlnyerte magát, nagymértékű paphiány alakult ki, amit a szerzetesrendek segítségével sem tudtak megoldani. A beiktatott plébánosok helyzete sem volt könnyű. Az egyházukat vesztett protestáns közösségek minden módon igyekeztek ellehetetleníteni működésüket. Már a templomok elvételére, lelkészek elűzésére érkező kamarai bizottságokat is számos helyen ellenállás fogadta, több helyen zendülés tört ki, később pedig a közösségek a plébánosok ellen fordultak: a református és evangélikus lakosok az egyházi eszközöket, a plébános fizetését nem adták ki, a templomot nem látogatták, titokban magánházaknál tartottak összejöveteleket, gyermekeiket máshová vitték kereszteni. Ez egyfajta reakcióként, a közösségek válaszként is értékelhető arra az öket ért változásra, melyet az ellenreformáció hozott.

A Gömör vármegyei balogvári kamarai uradalom protestáns lakossága azonban bizonyos szempontból szokatlan megoldáshoz folyamodott. A történet a Szepesi Kamara forrásaiból rekonstruálható. Alsó- és Felsőbalog, valamint az utóbbihoz tartozó balogi vár Rimaszombat közelében feküdt.<sup>1</sup> A területet 1674 elején Kürtösy András gömöri alesperes, váraljai plébános mint a törökkel és rebellisekkel szomszédos területet jellemezte, ezért az ott lévő, még néhány, protestáns kézen lévő templom elfoglalásához Murányból vagy Putnokról kért maga mellé katonákat.<sup>2</sup>

Török Ferenc rimaszombati harmincados 1672. június 17-én tudatta a Szepesi Kamarával, hogy a balogvári jószágból elüldözték az evangélikus és katolikus prédikátorokat, de helyükre nem érkeztek plébánosok, hogy keresztel-

---

<sup>1</sup> Ma (az egykori Vámosbaloggal együtt) Velký Blh, Szlovákia.

<sup>2</sup> Magyar Országos Levéltár, Magyar Kincstári Levéltárak, Szepesi Kamarai Levéltár, Szepesi Kamara Regisztratúrája, Repraesentationes, informationes et instantiae (a továbbiakban MOL E254) 1674. március No. 42. Krasznahorka, 1674. március 11.

jenek, eskessenek, temessenek, ellássák az egyházi szolgálatokat. Ezért kérte a kamarát, hogy küldjön papot Rimaszécsbe, Balogba és Zsipre, mint jelentősebb parókiákra. Sürgette a kamarát azért is, hogy írjanak Szelepcsényi György esztergomi érseknek, küldjön Rimaszombatba is plébánost és káplánt, mivel onnan is távozik lassan a prédikátor, viszont nem maradhat plébános nélkül a város „egy óráig sem”.<sup>3</sup> A Szepesi Kamara által Szelepcsényi György érsekhez intézett kérvény jól érzékelteti a paphiány nagyságát is, mert – írja a kamara – „itt nagyságos uram olyan szüksége vagyon a papoknak, hogy bár kétszázat is küldene Nagyságod, helyt adhatnánk nekik”.<sup>4</sup> Az érsek dicsérte a Szepesi Kamara igyekezetét, és tudatta vele, hogy az ügyben Rimaszombat földesurait, Forgách Adámot és Balassa Bálintot is értesítette, de kérte a kamarát, mint a város legnagyobb birtokosát, hogy a lelkészek kiűzésében valóban járjon el, mert vikáriusát, Gubasóczy János pécsi püspököt már utasította, hogy alkalmas és képzett plébánosról gondoskodjék.<sup>5</sup> A Szepesi Kamara hamarosan Török Ferencet is értesítette, hogy a balogi jószágba minél előbb igyekeznek megfelelő plébánosokat küldeni.<sup>6</sup>

A kamara valóban gondoskodott papokról, mert július végén Kövy András már hosszan tájékoztatta Bicsány István balogi provizort a plébánosokat ért szokatlan fenyegetésről. 1672. július 23-án kelt<sup>7</sup> levélben említi, hogy a balogi török bíró Egerből hazatérve felkereste őt, ugyanis az egri díván, vagyis a pasa és tanácsosai számon kérték rajta, hogy a balogi uradalomból miért űzték ki a református és evangélikus lelkészeket, annak ellenére, hogy a két császár között békesség van. Ezzel a vasvári békére utaltak, amelyben a békekötő felek leszögezték, „hogy ne legyen szabad oltalmat és támogatást nyújtani gonosz embereknek vagy a két császár ellenségeinek”. A békeszerződéshez még hozzáfűzték egy megállapodást arról is, hogy a két császár nem ad segítséget a magyaroknak.<sup>8</sup> Ezért az ügyben a törökök követet választottak maguk közül, akit majd Spankau tábornokhoz<sup>9</sup> küldenek tárgyalni. Azt akarták elérni, hogy a

<sup>3</sup> MOL E254 1672. június No. 37. Rimaszombat, 1672. június 17.

<sup>4</sup> Magyar Országos Levéltár, Magyar Kincstári Levéltárak, Szepesi Kamarai Levéltár, Szepesi Kamara Regisztratúrája, Minutae (expeditiones cameraleae) (a továbbiakban MOL E244) 1672. június fol. 5. 1672. június 22.

<sup>5</sup> MOL E254 1672. június No. 59. Pozsony, 1672. június 29.

<sup>6</sup> MOL E244 1672. június fol. 11. 1672. június 20.

<sup>7</sup> MOL E254 1672. július No. 104. Balog, 1672. július 23. Kövy Andrást 1673-ban murányi perceptorként említik: MOL E254 1673 augusztus No. 154. Murány, 1673. augusztus 23. Lehet, hogy azonos azzal a személlyel, akit Hotmár János, Wesselényi Ferenc inspektora 1663-ban mint volt balog tisztartót említ. Vö. Ila Bálint, Az írásbeliség szerepe a XVII. századi gazdasági igazgatásban. *Levéltári Közlemények* 24 (1946) 43.

<sup>8</sup> Marosi Endre, Megjegyzések az 1664. évi hadjárat és a vasvári béke értékeléséhez. *Hadtörténeti Közlemények* 1971/1, 124; *Magyarország története 1526–1686*. (Magyarország története tíz kötetben, 3/2.) Szerk. R. Várkonyi Ágnes. Budapest, 1985, 1140.

<sup>9</sup> Paris von Spankau, a felső-magyarországi főkapitányi feladatokat ellátó császári tábornok.

plébánosok hagyják el a balogi uradalmat, a lelkészek pedig térjenek vissza. Sőt megfenyegették őket, hogy amennyiben nem tesznek eleget követeléseiknek, kiűtnék az uradalomra és a plébánosoknak fejét veszik. A „balogi török úr”, vagyis az adójukat bíró szpáhi pedig még azzal is ijesztgette őket, hogy ha a perjéseiek<sup>10</sup> és a pádáriak<sup>11</sup> továbbra is eljárnak a templomba, akkor nem csak a papnak, hanem a templomot látogató falubelieknek is fejét veszik, a plébános szolgáját pedig elhurcolják és az egi pasa rabszolgájává teszik. Ugyancsak Egerben a plébános bűnének rótták fel, hogy két református gyermeket nem akart eltemetni. Már e részletekből is jól látszik, hogy a törököket nyilvánvalóan előre informálták, vagy ahogy Kövy is írta az egi hírekről Bicsány István provizornak: „... ez nem tudom ijesztés-e, avagy a kálvinisták szele, kegyelmek megítélheti jobban”.

A Szepesi Kamara sietve rendelkezett is, és utasítást adott Suhay Imrének, hogy német és magyar katonákkal a legteljesebb titokban kísérje fel Kassára a török követet, s a katonáknak se engedje meg, hogy vele beszéljenek, mindenhol a lehető legjobb vendéglátással tartassa, amelynek költségeit majd a kamara megtéríti számára.<sup>12</sup> A tárgyalások valamikor 1672. augusztus 4–6. körül zajlottak. A Haditanács regisztrumában fennmaradt egy dátum nélküli jelentés a tárgyalásról, amelyben a kassai jezsuita rektor tájékoztatta a Magyar Kancelláriát, hogy Kassán egy egi janicsár aga tárgyalt Spankauval a prédikátorok ügyében.<sup>13</sup> A jezsuita rektor beszámolóját vagy ahhoz bármi módon kapcsolható iratot a kancelláriai regisztratúrában nem találtam, de a Szepesi Kamara fogalmazványainak alapján nagyjából rekonstruálható, mi is zajlott Kassán. Bebizonyosodott Kövy András sejtése: valóban a balogi lakosok fordultak az egi törökökhöz, bepanaszolva lelkészeik elmozdítását és a plébános beiktatását. A konfliktus forrása a plébános balogiak elleni panasza lehetett, mert azok nem jártak templomba, a parókiáról kiűzött lelkészüket továbbra is maguk között tartották, és a plébános fizetését sem akarták megadni. A kamarának sikerült jóváhagyatnia a török követtel, hogy a balogiaknak nemcsak megparancsolhatják a lelkész kiűzését, a templom látogatását, hanem azt is – ahogy azt augusztus 6-án el is rendelték Bicsány István provizornak –, hogy ha továbbra is ellenkezének, Murányból hívhatnak katonákat a balogiak ellen. Sőt a török követ nemcsak beleegyezését adta, de amint a kamara arról a balogi udvarbírórt értesítette, még segítségét is felajánlotta.<sup>14</sup> A kamarai tisztviselők

<sup>10</sup> Perjése, Gömör vm., ma Dražice, Szlovákia.

<sup>11</sup> Balogpádár, Gömör vm., ma Padarovce, Szlovákia.

<sup>12</sup> MOL E244 1672. július fol. 28. 1672. július 27.

<sup>13</sup> Szabó István, *Protestáns egyháztörténeti adattár az 1670–1681. évekből a bécsi hadilévél-tárból II. Egyháztörténet* 1959/1–2, 155.

<sup>14</sup> MOL E244 1672. augusztus fol. 147. 1672. augusztus 6. A Szepesi Kamara Bicsány Istvánnak; MOL E244 1672. augusztus fol. 150. 1672. augusztus 6. A Szepesi Kamara a balogi lakosoknak.

egyben levélben fordultak Hadzsi Mehmed egri pasához is,<sup>15</sup> melyben kérték, hogy a dézsmaszedők részére adjon menlevelet, amivel szabadon bemehetnek a hódoltsági területekre, nevezetesen Heves és Külső-Szolnok vármegyék falvaiba. Arra is megkérték, hogy segítsen a szemereiek (talán a Borsod megyei Mezőszemere) ügyében, akiket timár-birtokosuk, Kara Mehmed annyira megadóztatott, hogy inkább pusztán hagyták lakhelyüket, ami viszont a kamara érdekeit is sértette. A vallási kérdésekről viszont semmit sem szóltak az egri pasához intézett levelükben.<sup>16</sup> A Szepesi Kamara Mehmed aga török követ számára is menlevelet adott ki, hogy biztosítsa szabad visszatérését Egerbe, és egyben elrendelte a közbeeső települések előljáróinak, hogy vendéglátásáról megfelelő módon gondoskodjanak.<sup>17</sup>

A balogi plébános azonban valószínűleg továbbra sem mert fellépni a helyi protestáns közösséggel szemben, mert a Szepesi Kamarának pár hét múlva újra meg kellett erősítenie Bicsány Istvánnak, hogy a vallás és a plébános ügyében a török követ biztosította őket, így azokban bátran eljárhatnak. Egyben értesítették a balogi számtartót, hogy Bicsány távollétében legyen a plébános segítségére; elképzelhető, hogy az ellenszegülő lakosok elfogására és a lelkes elűzésére utalhattak ezzel.<sup>18</sup>

A balogi plébános, a perjesei, pádári lakosok elleni fenyegetés és Mehmed aga kassai követsége szokatlannak tűnik, hisz Rimaszombat és környéke a Szakály Ferenc értelmezése szerinti hódoltsági peremvidék képlékeny kategóriájába sorolható. Wesselényi Ferenc 1666. évi, portai követének adott instrukciójában is hangsúlyozta, hogy a magyar végvárokon felül eső helyeket ne adóztassák a törökök, külön kiemelte Rimaszombatot, Rozsnyót, Szikszót és Miskolcot.<sup>19</sup> A magyar végvárak vonala ugyanis nem jelentett határt a török adóztatásnak, amely a várak mögötti területeket is elérte. Rimaszombat és vidéke Eger 1596. évi eleste után a felszabadító háború koráig adózott az egri törökök részére, ennek iratait Blaskovics József adta ki.<sup>20</sup> A gömöri hódoltság mindig attól függött, hogy Szendrő, Murány és Balog váraiból mennyire tudták feltartóztatni a törököket. 1641-ben Gömör területének mintegy egyharmada állt török uralom alatt, de a megye többi része is inkább adóval váltotta meg nyugalma. 1671-ben Murány, Krasznahorka és a Garam-völgyét kivéve már az egész vármegye adózott a törököknek, az adó ekkor elérte a negyvenezer forintot, ezért a vármegye úgy igyekezett segíteni a népen, hogy a rovásadónak

<sup>15</sup> 1671–1673. között egri pasa. Ld. Vass Előd, Adalékok az egri pasák hivatali sorrendjéhez. *Az egri vár híradója* 19–20 (1986) 41–42.

<sup>16</sup> MOL E244 1672. augusztus fol. 149. 1672. augusztus 6.

<sup>17</sup> MOL E244 1672. augusztus fol. 98. dátum nélkül, de feltehetőleg szintén augusztus 6-án kelt.

<sup>18</sup> MOL E244 1672. augusztus fol. 37. 1672. augusztus 27.

<sup>19</sup> Szakály Ferenc, *Magyar adóztatás a török hódoltságban*. Budapest, 1981, 23–29, 303.

<sup>20</sup> Blaskovics József, *Rimaszombat és vidéke a török hódoltság korában*. Budapest, 1989.

és más terheknek csupán a felét vagy még kisebb hányadát szedték be.<sup>21</sup> Éppen a követség idején, 1672 július–augusztusának fordulóján igazolta Ali egri ket-hüda a rimaszombatiaknak, hogy megfizették az átalányadó (*keszim*) és a robotváltság nyáron esedékes részleteit.<sup>22</sup> A kiadott rimaszombati iratok nagy többsége csak az adóügyekkel, a különféle pénz- és természetbeni járadékok beszolgáltatásával foglalkozik. Csupán 1661 elején kértek egyszer engedélyt a rimaszombati templom körüli fal helyreállításához, 1628-ban pedig egy gyl-kossági ügy miatt járultak az egri pasa színe elé.<sup>23</sup>

Mindez azt mutatja, hogy az egri török adminisztráció nem foglalkozott, de legalábbis meglehetősen közömbösséggel viseltetett a magyar végvárok (Rimaszombat és Balog esetében a Fülek–Somoskő–Ajnácskő–Putnok vonal említ-hető) mögött fekvő települések belügyei iránt, csupán az anyagi haszonszerzés motiválta. Legújabbán Fodor Pál is ezt a vallási közömbösséget feltételezi a 17. századi oszmán valláspolitikában. A kezdeti, 16. század közepére, második felére jellemző érdeklődésüket az 1570-es évektől fokozódó érdektelenség váltotta fel. A szorosabb értelemben vett hódoltságban több más ok mellett a visszaszüremkedő magyar feudális hatalom is megakadályozta, hogy az oszmán adminisztráció a balkánihoz hasonló befolyást gyakoroljon a keresztény társadalom mindennapjaira. Céljuk a status quo, a felekezeti nyugalom fenn-tartása volt. Mindezek keretének a *zimma*-rendszer tekinthető, vagyis hogy az adófizető és emiatt védett alattvaló (a *zimmi*) az adó lerovása ellenében élet- és vagyonbiztonságot élvezett, megtarthatta vallását, intézményeit. Ez meglehe-tős mozgásteret engedett az oszmán hatóságoknak, amelyek adhattak széles körű kiváltságokat is, vagy éppen szűk korlátok közé szoríthatták a keresztény közösségek vallási és társadalmi életét. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az oszmán igazgatás ne foglalkozott volna a felekezeti villongásokkal, hisz azok szinte naponta adtak újabb és újabb ügyeket. Ám döntéseik leginkább csak a pénzszerzést szolgálták, a beglerbégek, szandzsákbégek, kádik annak adtak igazat, aki többet fizetett. Ha másnap valaki többet ígért, hát megváltoztatták ítéletüket.<sup>24</sup>

Alighanem a balogvári uradalom lelkészeinek elűzését bepanaszoló sze-mélyek sem üres kézzel érkeztek Egerbe, ahol sikerrel jártak el. Kövy András levele és a balogi plébános riadalma mutatja, hogy az egri török hatóságok a felekezeti status quo és a két császár közötti béke megzavarásaként tekintettek a gömöri lelkészek üldöztetésére. De nem is ez volt az első eset, hogy az egri

<sup>21</sup> Ila Bálint, *Gömör megye I. A megye története 1773-ig*. Budapest, 1976, 323–325.

<sup>22</sup> Blaskovics, *i. m.*, 332.

<sup>23</sup> Blaskovics, *i. m.*, 160–161, 200.

<sup>24</sup> Fodor Pál, „A kincstár számára a hitetlen a leghasznosabb”. Az oszmánok magyarországi valláspolitikájáról. In: *Magyar évszázadok. Tanulmányok Kosáry Domokos 90. születésnapjára*. Budapest, 2003, 89, 95–98; vö. Molnár Antal, *Katolikus missziók a hódolt Magyarországon I. (1572–1647)*. (Humanizmus és reformáció, 26.) Budapest, 2002, 31, 36.

törökök beleszóltak a gömöri „belügyekbe”. 1670 júliusában a Haditanács arról értesítette Johann Baptist Casanova portai követet (1672-ig volt állandó követ Konstantinápolyban), hogy az egri pasa elrendelte Gömör vármegyében: a katolikusok ne nyújtsanak segítséget a császári csapatoknak. Augusztus elején már (a két évvel korábban Kassát megszálló) Johann Sporck tábornoktól kérte a Haditanács, hogy küldje fel Bécsbe a katolikus insurrectiót tiltó török levelet. Ezzel függhetett össze az is, hogy egy hónappal később Casanovát arról tájékoztatták Bécsből, hogy a református templomok és a hozzátartozó javak lefoglalása csak alaptalan híresztelés.<sup>25</sup>

Mindezekkel párhuzamosan a kibontakozó ellenreformációban a katolikus egyház és az államhatalom egyre erőteljesebben hangsúlyozta a prédikátorok elleni vádak között a törökösséget. Már Czeglédy István kassai református lelkész esetében jelentkezik a vád 1670 elején, miután azt állították, hogy Kandia törökök által történt elfoglalása okán nyilvános hálaadást tartott.<sup>26</sup> A Szegedy Ferenc egri püspök vádjaira válaszul kiadott 1672. április 30-i uralkodói rendeletben már általánosan, az egész lelkészi karra érvényesnek mondott vádként találkozunk vele.<sup>27</sup> A rendelet nyomozást írt elő a gyanús prédikátorok ellen, akiknek az ügyében eljárást sürgettek Bécsből, sőt a Haditanács utasította Spankau tábornokot is, hogy a világi hatóságok vizsgálataihoz nyújtson katonai támogatást.<sup>28</sup> 1673 elején a kassai protestáns lelkészek lefogását követően elrendelt káptalani vizsgálat során a kassai református templomban Krisztus képmása helyett török szimbólumokat, csillagot és holdat találtak – mintegy megerősítve az 1672 óta általános törökösség vádját.<sup>29</sup>

A „kálvinisták szele” nyomán történt török közbelépés megerősítette a lelkészeket 1672 nyarára már amúgy is törökösséggel gyanúsító Szepesi Kamara meggyőződését. A balogiaknak küldött levelükben súlyos bűnként értékelték, hogy a plébánost vádolva a török elé vitték az ügyet: „... tihozzátok helyeztetett böcsületes, istenfélő catholicus plébánus avagy pátert nemhogy annak módja s rendi szerint, mint igaz keresztények megböcsülnének, sőt alattomba ellene áskálván, aki nagyobb a pogány török előtt beadnátok, és reá ingerlenének...”<sup>30</sup> Bicsány István provizort pedig figyelmeztették, hogy a balogiakat tartsa távol „az olyan istentelen vakmerőségtől”.<sup>31</sup> A törökösség fogalmát már

<sup>25</sup> Szabó István, *Protestáns egyháztörténeti adattár az 1670–1681. évekből a bécsi hadilevel-tárból I. Egyháztörténet* 1958/2–3, 208–210.

<sup>26</sup> Szabó, *i. m.*, I. 204–205.

<sup>27</sup> Magyar Országos Levéltár, Magyar Kincstári Levéltárak, Szepesi Kamarai Levéltár, Szepesi Kamara Regisztratúrája, *Litterae Camerae Poseniensis et aliorum* (E250) Fasc. 43. No. 81. Laxenburg, 1673. április 30.

<sup>28</sup> Szabó, *i. m.*, II. 145.

<sup>29</sup> Benczédi László, A prédikátorperek történeti háttere I. *Theológiai Szemle* 1975/7–8, 201.

<sup>30</sup> MOL E244 1672. augusztus fol. 150. 1672. augusztus 6.

<sup>31</sup> MOL E244 1672. augusztus fol. 147. 1672. augusztus 6.

Szakály Ferenc<sup>32</sup> és Sugár István<sup>33</sup> is vizsgálta, megállapítva, hogy az első ezzel foglalkozó, az 1567. évi országgyűlésen kiadott törvénycikkelyt egy sor további követte az 1620–1650-es évtizedekben. A balogiaknak küldött kamarai levél az 1622. évi 20. törvénycikkelyhez hasonlóan fogalmaz, mely szerint azok felett, „a kik a törökkel vagy bármely másokkal, alattomban vagy nyíltan egyezkedést indítának, követsegeket vállalnának, a törököket, tatárokat vagy bármely más nemzetet és népet az ország és a keresztény tartományok veszedelmére ingerelni ... merészlenek”, a királyi táblán kell ítélni.<sup>34</sup> Az 1635. évi 11. cikkely már a vármegye elé utalta a törökösség vizsgálatát, de a törvénycikkelyek mellett nádori és uralkodói rendelkezések is szóltak a törökkel való kapcsolattartásról.<sup>35</sup> A Szepesi Kamara végül úgy döntött, hogy eltekint a balogiak megbüntetésétől, de ennek feltételeként szigorúan meghagyta nekik, hogy üzzék ki maguk közül a lelkészüket, járjanak el a templomba, és a katolikus plébánosnak adják meg az őt megillető fizetséget.

A kamarai forrásanyagban egyedülálló esetként tűnt elő a balogi plébánost ért török fenyegetés és Mehmed aga azt követő kassai követsege. Csupán a szintén Gömör vármegyei Jolsvárol van két hasonló töredékes adat, de véleményem szerint mindkét esetben a jolsvai protestánsok panaszára és megfelelő ösztönzésére léptek közbe a törökök. 1672 augusztusában a jolsvaiak azzal próbálták visszaretenteni a templomuk elfoglalására érkezett és bírójukat letartóztató kamarai officiálisokat, hogy az ügyet 500 tallér bírság alatt jelenteniük kell az egri töröknek is. Minthogy egy hónappal korábban a bíró első lefogásakor ez még nem merült fel, alighanem a jolsvaiak a török nevével csak a kamarai megbízottakat próbálták előljáróik elengedésére rábírn.<sup>36</sup> Miután 1672 őszén a bujdosók támadása során a jolsvaiak visszaszerezték templomukat, 1673 tavaszán a Szepesi Kamara ismét lefoglalta azt katolikus részre. Úgy tűnik, a lakosok nem nyugodtak bele templomuk elvesztésébe, mert szeptemberben Michael Angelo Jacquemod murányi provizor arról tájékoztatta a kamarát, hogy az egri pasa az Egerben járt jolsvaiak útján őt és Lingoy János jezsuita atyát, jolsvai plébánost is megfenyegette a templom elvétele miatt.<sup>37</sup>

Kérdéses, hogy a balogiak és a jolsvaiak milyen megfontolásból fordultak az egri oszmán hatóságokhoz? Véleményem szerint hódoltsági protestáns testvéreik példáját követve választották ezt a megoldást. Tisztában lehettek a hódoltsági mezővárosokban zajló felekezeti ellentétek török fórumok előtt való

<sup>32</sup> Szakály Ferenc, Mi számított a XVII. századi hódoltságban törökösségnek? In: *A török orientáció a XVII. századi magyar politikában*. Szerk. Németh Péter. Vaja, 1985, 52–62.

<sup>33</sup> Sugár István, A törökösség (turcismus) Heves vármegyében. *Archívum* 22 (1986) 99–111.

<sup>34</sup> Kolosvári Sándor–Óvári Kelemen, *Corpus Juris Hungarici. 1608–1657. évi törvénycikkek*. Budapest, 1900, 195.

<sup>35</sup> Sugár, *i. m.*, 101–102.

<sup>36</sup> MOL E254 1672. augusztus No. 36. Jolsva, 1672. augusztus 9.

<sup>37</sup> MOL E254 1673. szeptember No. 51. 1673. szeptember 13.

tárgyalásával, hisz például a Szakály Ferenc által részletesen vizsgált gyöngyösi ispotály-perben is kihallgattak Gyöngyösön kereskedő rimaszombati polgárokat.<sup>38</sup> A kamara, az egyház és a katonaság szoros együttműködése nyomán győzedelmeskedni látszó rekatolizáció roppant fölényével szemben az erejüket veszített protestáns közösségek egyéni, lokális ellenállási lehetőségei rendkívüli módon korlátozódtak. Így az, hogy ők is Egerben kerestek volna megoldást az őket érintő felekezeti konfliktusokra, egy rendkívüli, vallási elmentétektől izzó korszakra adott szokatlan, rendkívüli válasz. Azonban az további vizsgálatra szorulna, hogy ezek az esetek módosítják-e a hódoltsági peremvidékek függőségi viszonyáról alkotott képünket, vagy csupán egyedi, az adott történeti helyzetből fakadó epizódként értelmezhetjük a balogiak egri próbálkozásait és Mehmed aga kassai követjárását.

## FÜGGELÉK<sup>39</sup>

### 1.

1672. július 23., Balog

#### **Kövy András levele Bicsány István balogi provizorhoz**

(MOL E254 1672. július No. 104; eredeti tisztázat, autográf, pecsét nélkül)

Ajánlom kegyelmednek mint uramnak öcsémnek, kötelességgel való szolgálatomat, Istentől minden jókat, jó egészséget kívánok kegyelmednek megadatni.

Tudom eddig gesztessy<sup>40</sup> Vargha Zachar bement Cassára,<sup>41</sup> és kegyelmednek mind leveletem, s mind számadásomat, az báránydézsmá lajstromokkal megadta. Azonban a balogi török bíró tegnap estve jöve meg Eghrül,<sup>42</sup> jöve fel hozzám a várban harmadmagával ilyen hírrel, hogy mehent Eghré érkezett mindjárt az mostani plébános uram ott való lakását hozta elől, hogy ki akaratóból ment oda, és miért üzték ki az kálvinista és lutheránus prédikátorokat, holott a két császár között békesség lévén, ebben öfölsége semmit nem tudna. Hanem dívánjuk lévén az egri uraknak basánál,<sup>43</sup> beszéli hogy követet választottak volna Spanka generál<sup>44</sup> uramhoz önagyágához, ilyen conditióval, hogy ő nagysága parancsolná meg mindenütt, a plébánosok mennének ki, és az

<sup>38</sup> Szakály Ferenc, A gyöngyösi ispotály-per 1667–1668-ban. (Adatok a „törökösség” fogalmának értelmezéséhez.) *Archívum* 10 (1981) 13.

<sup>39</sup> A forrásoknál a modern átírás gyakorlatát alkalmaztam.

<sup>40</sup> Gesztes, Gömör vm., ma Hostišovce, Szlovákia.

<sup>41</sup> Kassa, Abaúj vm., ma Košice, Szlovákia.

<sup>42</sup> Egerből (Eger, Heves m.)

<sup>43</sup> Hadzsi Mehmed egri pasáról van szó.

<sup>44</sup> Paris von Spankau tábornok.



előbbi prédikátorok mennének helyükre. Egyébiránt, ha ki nem mennek, kijővén, az plébánosoknak fejüket szedik. A balogi úr pedig azt mondotta volna, a Perjessiek<sup>45</sup> és Padariak,<sup>46</sup> akik az plébános prédikációjára járnak, prédikáció alatt kijővén, amikor legtöbb ember lészen a templomban, legelsőben is a páternek veszi fejét, azután a templomban lévő községnek, s a páter inasát elfogván, beviszi Eghré, és a basának adja ajándékon. Azt is mondja a bíró, hogy amely két gyermeket el nem akart temetni a páter, azért is rútul szidalmazta. Ez nem tudom ijesztés-e, avagy a kálvinisták szele, kegyelmetek megítélheti jobban. Nem akartam azért elmulatnom, hogy kegyelmed tudtára nem adtam volna, hogyha szót kel tenni felőle a tekintetes nemes kamarán, kegyelmed ítéleti rajta.

Egyébiránt Istennek hála itt békével vagyunk, a németek még nem változtak, óránként várják újabb németeket. Az Dereneki réten való szénát tegnap raktak be kazalban, azt is jó szárazon, mint szintén az Pap réten valót. Hétbe kelve ha Isten jó időt ad, ami dolognak ideje lészen, csak hozza fogunk látni. Ezzel tartsa Isten jó egészségben kegyelmedet sokáig. Datum Balogh die 23. Julii Anno 1672.

Kegyelmednek szolgáló bátyja

Kövy András manu propria

Címzés: Generoso domino Stephano Bicsany, Sacratissimae Caesareae Regiae-que Majestatis arcis et bonorum Baloghiensis provisorii etc. domino et fratri observandissimi.

## 2.

1672. augusztus 6., [Kassa]

### A Szepesi Kamara levele a balogiakhoz

(MOL E244 1672. augusztus fol. 150; eredeti fogalmazvány)

Isten minden jókkal áldja meg jó balogiak!

Nagy érzékenységgel értjük, hogy ti nem tudatik honnét indítatván, s kegyelmes urunk őfelsége és a mi parancsolatunkkal nem gondolván, tihozzátok helyzetetett böcsületes, istenfélő katolikus plébános avagy pátert nem hogy annak módja s rendi szerint, mint igaz keresztények megböcsülnének, sőt alattomba ellene áskálván, aki nagyobb a pogány török előtt beadnátok, és reá ingerlenének, azon fölött megvetvén intését isteni szolgálatot semminek tartjá-

<sup>45</sup> Perjése.

<sup>46</sup> Balogpádár.

tok, más külsőembereket is azzal idegenítvén rút egyetlen szókkal. Így lévén azért a dolog, megérdemlenétek ugyan a kemény büntetést, de ez egyszer megengedettik ugyan oly formán, többé afféléktől el legyetek, kálvinista prédikátorokkal ne társalkodjatok, a páternek illendő böcsületet megadván, istenfélő szolgálatot gyakoroljatok, és ami a parókiához való, avagy amivel a páternek tartoznátok, azt megadjátok. Egyébiránt ha csak legkisebb dolog is meg bizonyosodik továbbá ellenetek, hitessétek el magatokkal, úgy bánatunk veletek, mint nyilván való latrokkal s rebellisekkel. Ezzel Isten veletek.

## KISEBB TÖRTÉNETI ADATOK

*Dávid Géza*

### Adalék a pécsi Kászim pasa dzsámi építési idejéhez

Kászim pasa életútjának megrajzolásakor nem lehetett megkerülni azt a kérdést, hogy mikor építtette az ő nevét viselő, ma kétségkívül, de talán saját korában is a legnagyobb magyarországi dzsámit. Az derült ki, hogy meglehetősen a bizonytalanság ebben a vonatkozásban, az 1540-es évek és a 16. század második fele egyaránt felvetődött már.<sup>1</sup> A markáns építészettörténeti jegyek hiánya mellett a határozatlanság fő oka az, hogy az oszmán levéltári forrásokban eddig nem sikerült fellelni a dzsámi nevét. A mohácsi/pécsi szandzsák-összeírásokban csupán Kászim kolostoráról (*zâviye*) és alapítványi malmairól emlékeztek meg.<sup>2</sup>

Most olyan defter-bejegyzésekre tudok hivatkozni, amelyek dátuma legalább megbízható terminus ante quemként használható. Nevezetesen a pécsi kincstári bevételek 963/1555–1556. évi felsorolásában két tételnél is felbukkan Kászim pasa dzsámija.

Az első így hangzik:

„A Kászim pasa dzsámija közelében lévő elhagyott és romos földdarab értéke, amelyet a n[evezett] dzsámit kezelő (műtevellí) hodzsza adott el. A 962. év zilhiddzse 1-én (azaz 1555. október 17-én). 32 rőf hosszú, 8 rőf széles. Érték 250.”

A másik adat összevontan emlékezik meg két romos üzlet földjéről, amelyeknek a piacon belüli helyét is meghatározza, s amelyeket az ezúttal pontosabban feltüntetett „Daud hodzsza, Kászim pasa dzsámijának kezelője adott el” 1000 pénzegységért (ami lehetett akcse vagy dénár). A keltezés ezúttal egy hónappal későbbi, 963. muharrem elsejei, s ez 1555. november 16-nak felel meg.<sup>3</sup>

A fentiek alapján bizonyosra vehető, hogy a dzsámi az első ingatlan-átruházás idején, 1555 októberében már állt. Ebből következően az 1570-es évekre tett építési időpont minden kétséget kizáróan téves. Továbbra is marad tíz egy-

---

<sup>1</sup> Ld. Gerő Győző munkáit, aki 1543–1546-ra teszi: *Török építészeti emlékek Magyarországon*. Budapest, 1976, 13; a 16. század hetvenes éveire helyezi: *Az oszmán-török építészet Magyarországon. (Dzsámik, türbék, fürdők.)* (Művészettörténeti füzetek, 12.) Budapest, 1980, 50.

<sup>2</sup> Dávid Géza, Kászim vojvoda, bég és pasa. I. *Keletkutatás* 1995. ősz [1997], 65.

<sup>3</sup> Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Türk. Hss. Mxt. 549 (Flügel 1368), f. 12v.

néhány bizonytalan esztendő, de – amint azt az alapítóról készült dolgozatomban jeleztem – eléggé valószínű, hogy a dzsámi és a zaviye közül az előbbi volt a fontosabb, általában az kapott nagyobb hangsúlyt egy-egy komplexumon (*küllije*) belül. Minekutána utóbbi 1546-ra már állt, feltehető, hogy az imahely is elkészült addigra. Ezzel ellentétes szempont, hogy mivel jóval többbe került és bonyolultabb munkaszervezést igényelt, a dzsámin csak később végezték el az utolsó simításokat.<sup>4</sup> Minthogy azonban Kászim folyamatosan a környéken tartózkodott, így rajta tudta tartani a szemét a presztízs-jelentőségű építkezés előrehaladásán. Továbbra is hajlom tehát arra, hogy ha egyszer előkerül a befejezésre utaló forrás, akkor annak dátuma közelebb lesz 1546-hoz, mint 1555-höz.

---

<sup>4</sup> A szigetvári Ali pasa dzsámi 13 év alatt nyerte el végső formáját, de annak alapítója nem volt a közelben, s 5 évvel az ostrom után meg is halt. Vö. Dávid Géza, Adalékok Szigetvár török kori történetéhez. *Keletkutatás* 2007, 38–43.

## SZEMLE KÖNYVEK

### JOHN L. BROCKINGTON: A SZENT FONÁL (A HINDUIZMUS FOLYTONOSSÁGA ÉS VÁLTOZATOSSÁGA)

Fordította Gáthy Vera. General Press, Budapest, é. n., 423 oldal

Nem túlzás, hogy 2007-ben a magyar nyelvű könyvkiadás kiemelkedő eseménye volt John L. Brockington *A szent fonál (A hinduizmus folytonossága és változatossága)* című művének megjelenése. A szerző, az International Association of Sanskrit Studies főtákar India történetének több ezer évén vezető keresztül az olvasót. Vizsgálódásának tárgya nem az indiai kultúra, művészet vagy politika világa, hanem amiből ezek is fakadtak: „a hindu vallási tapasztalat”, egy „nem egységes” tradicionális filozófia (17. old.). Más szavakkal: „az indiai életmód teljessége” (20. old.) – amely önnön határain túlmutató szellemi szimbólummá tette Indiát. Minderről természetesen a maga „főbb vonalaiban” (17. old.) és „a történelem keretei között” (21. old.) ír, oly módon, hogy a könyv nem teszi ugyan feleslegessé, de felülmúlja Baktay vagy Klostermaier magyarul elérhető hasonló áttekintéseit (*India bölcsessége; Bevezetés a hinduizmusba*).

Brockington professzor legfőbb érdeme, hogy megdöbbenő összeszedettséggel tekinti át legalább háromezer év szellemtörténetét. Könyve, a hinduizmus egészére koncentrálva, mentes a „szektás” interpretációktól, ám a hagyomány lényegére történő összpontosítás nem teszi érzéketlenné irányzati problémákkal és fontosabb részletkérdésekkel szemben. Azt mondhatjuk, ha röviden és olykor csak tömör mondatok erejéig is, az ind-hindu szellemi tradíció valamennyi lényeges eszméjét és fordulópontját érinti. A szerző kétségtelenül nem metafizikus, s láthatóan jobban ismeri a *vaiṣṇava* formációkat a *śaivakn*ál, de – ilyen átfogó mű keretei között – alapvetően azok a leírásai is elfogadhatók, amelyek meglehetősen komplex szellemi tanításokat ismertetnek. Így a könyvet nemcsak „a létrehozásához nyilvánvalóan szükséges koncentrált erőfeszítés” miatt illeti dicséret (mint W. H. Maurer írta kritikájában, a *Journal of the American Oriental Society* 1985. április–júniusi számában), hanem nagyszerű felépítése mellett a részletekkel kapcsolatos érzékéért is. Külön ki kell emelnünk a szövegismeretet, ami a kulcsideák bemutatásával egyidejűleg lehetővé tette azok primer forráshelyeinek megadását és a legfontosabb iratok rövid ismertetését.

Miközben számos hinduizmussal kapcsolatos sztereotípiát (mogul építészet, vallásos fanatizmus, vegetarianizmus, tehéntisztelet, fatalizmus, kasztrendszer) félretesz, Brockington először a hinduizmus meghatározás elfogadható alapjait, kritériumait keresi, pontosabban jelzi a definiálás alapvető problémáit (19–28. old.). A *varṇak* és a *védák* tekintélyének érvényét talán túlságosan vi-

tatja – könyvét maga is az utóbbiak elemzésével kezdi –, mindazonáltal helyes a megállapítás, hogy „a védákra való hivatkozás megengedi a hagyomány szupremáciájának igenlését és az átalakítás valóságának közvetett elfogadását is” (30. old.). Fordulópontok és átalakítások azért voltak lehetségesek, mert a tradíció nemcsak formálisan konzerválja az igazságokat, hanem – és elsődlegesen – esszenciálisan; a szükségszerűen részleges megfogalmazások tényéből új artikulációk jogos igényei fakadhattak.

A szövegismeret elsőként a *Ṛg-veda* isteneinek (Indra, Varuṇa, Agni, Soma, Dyaus, Sūrya, Viṣṇu, Rudra, Pṛthivī, Aditi és így tovább) döntően helyes, több részletproblémára kiterjedő bemutatása (33–54. old.) révén tárul fel, majd a három további véda formai és tartalmi különbségeinek leírása (54–59. old.) nyomán. (Különösen szépek az Agnira vonatkozó sorok.) Elismerést érdemel, hogy az indiai nacionalizmus és a régészet bizonyos befolyásainak nem engedve a szerző gyakorlatilag kizárja a védikus vallás nem árja eredetét (31., 36., 38., 39., 40. old. stb.). Meggyőző lendülettel utasítja el az Indus-völgyi civilizáció és a dekkáni neolitikus kultúrák jelentős hatásával kapcsolatos hipotéziseket (60–64. old.), miközben azért elismeri nem védikus hatások létét (53–54., 64–67., 96. old.). Mélypontnak tűnik a szóma hallucinogén növényről történő azonosítása (32. old.), és az ezzel kapcsolatos spekuláció (47–48. old.), amit R. G. Wasson 1968-as könyve (*Soma, Divine Mushroom of Immortality*) sem tudott kellő tudományos érvennyel bizonyítani. A „halhatatlanság italának” lehetett fizikai hordozója, velejárója, az ivással és italkészítéssel kapcsolatos védikus rítusok mégis minden szövegrészlet tanúsága szerint effektív halhatatlanság elérésére irányultak, amit a részletkérdések soha nem homályosíthatnának.

A védikus istenek egyszerre antropomorf és nem antropomorf bemutatása után a könyv második – s egyik legfontosabb – fejezetében Brockington figyelme a „személytelen” tendenciák és princípiumok felé fordul, a mitológia felől az elmélet felé. Helyesen hangsúlyozza a szoros kapcsolatot „a rituális és a spekulatív megközelítés között” (69., 73–74. old.), a „filozófiai gondolkodás” áldozati és szertartásos eredetét. Valójában nem rendelkezünk meggyőző bizonyítékokkal és cáfolhatatlan érvekkel arra nézve, hogy a teoretikus megközelítések csupán később alakultak volna ki – követve a mitológiai gondolkodást –, és arra nézve sem, hogy „az a tendencia, amely minden jelenséget, beleértve az isteneket is, valamiféle egyetlen elvre igyekszik redukálni” (72. old.), pusztán későbbi lett volna. Nem zárható ki, hogy Indra, Agni, Varuṇa, Rudra és más védikus istenek az utóbb *ātmannak* nevezett és az egyre inkább *brahmanként* hangsúlyozott egyetlen és egyedüli princípiumnak a különböző arculatait képezték már korábban – mielőtt e „személytelen” princípiumokat megfogalmazták volna. Habár hasonlóképpen nehezen bizonyítható, a magunk részéről bizonyosak vagyunk abban, hogy a „személytelen” és elméleti tendenciáknak tulajdonított Egy (Brockington *That Oneja*) valamilyen módon

már dialektikus megfogalmazása előtt meghatározta a védikus szemléletet. (Ennek a későbbi, például a *Kena-upaniṣad*-beli állítások, miszerint a védikus istenek „nem értik a *brahmant*”, nem mondanak ellent, mert nyilvánvalóan utólagos önigazolások.)

Tulajdonképpen érthető, hogy egy átfogó, *A szent fonál*hoz hasonló, hosszú időszakot áttekintő könyvben a *brahmannel* kapcsolatos leírások csupán néhány oldalt (68–73. old.) és elszórt utalásokat (ld. a Mutatót) kapnak. Itt mégis foglalkozunk a témával, és hangsúlyozzuk: amit általában „személytelennek” neveznek, az személyes isteni kvalitásokkal és sajátosságokkal is rendelkezik. Ezért voltaképpen személyfelettinek tekintendő, és sokkal megfelelőbb lenne, ha így neveznénk. A mitológiai látásmód az istenek és az istenség nagyszerűségét a káosz uraiként tudja nyomatékosítani, akik a nemlétből (*asat*) a létet (*sat*) megteremtik (például *Ṛg-veda* 10. 72. 2–3.). Ez mindazonáltal nem jelenti azt, hogy csupán a léttel (*sat*), az oksággal, a teremtettséggel, a személyességgel tekintették volna azonosnak őket. A spekulatív vagy jobban mondva teoretikus szemlélet, amely hagyományosan a legkevésbé sem mitológia-ellenes, univerzális nemlétként (*asat*) képes látni az isteneket és a kitüntetett istenséget (például *Chāndogya-upaniṣad* 6. 2. 1.) – ez viszont azzal nem azonos, hogy semmivé tenné, annak tekintené. Az éppen annyira gyakorlati, mint amennyire elméleti, annyira mitologikus, mint non-teisztikus keleti metafizika így juthatott a *sat* és az *asat*, a lét és a nemlét Brockington által is kiemelt „közös eredetéhez” (71. old.), a *sadasathoz*: a személyfeletti *brahman* és *ātman* legmagasabb ismérvéhez (például *Ṛg-veda* 10. 129. 1., *Atharva-veda* 10. 7–8.), minden metafizika voltaképpen csúcsához. A látható világ egésze egyébként a védikus *brahmannel* és *ātman*nal (*brahmātmannal*) csupán egyetlen negyedét (*pāda*) képezi (69., 72., 109. old., például *Ṛg-veda* 10. 90., ahol *puruṣa* éppúgy azonosítható a *brahmātmannal*, mint másutt *Vāc*).

A szerző biztos kézzel igazítja el az olvasót a szent iratok különböző típusai, a védák (32–73. old.), a *brāhmaṇák* (74–86. old.), az *āraṇyakak* (89–91. old.), az *upaniṣadok* (91–116. old.), az eposzok (116–137. old.), a *sūtrak* (pl. 181–185. old.) és a *purāṇak* (355–373. old.) formai és tartalmi sajátosságai, valamint különböző összefüggései között. A *brahmant* többnyire a védikus szertartásban átélte szent erőként (39., 74., 82., 95. old.) és személytelen abszolútumként értelmezi, amely felfogás – mint már volt róla szó – aspektuálisan, nem pedig a maga kizárólagosságában igaz. (A *brahman*-valóság valójában nem összefüggés nélküli a nyugati és a közel-keleti istenfelfogás magaslataival.) A harmadik fejezetben bemutatni kezdett „teisztikus tendenciák” védikus-*upaniṣad*i szempontból sem vezetnek szükségszerű módon heterodoxiához, hiszen a személyes istentapasztalatok és -felfogások a vallási gyakorlat több pontján személyfeletti jellegzetességekkel bírnak. A tény, hogy Tulsīdās például *nirguṇa-brahmannel* azonosította Rāmat, mutatja: a teisztikus tendenciák képviselőinek tartott tanítók gyakran személyfelettiként tekintettek egy

személyes istenségre. Amit a vallási tapasztalat csúcsainak tekinthetünk, az valamiképpen mindig szupraperszonális (tehát nem csupán perszonális vagy imperszonális). Közben az istenség személyes voltának hangsúlyozása olykor a személytelen felfogások hibáinak vagy hiányosságainak tradicionális korrekciója volt Indiában. Több minden, amit újitásnak tekintenek, korrigálás kívánt lenni, akkor is, ha más, olykor súlyosabb problémákat vetett fel.

Az *ātmant*, az eszmetörténeti változásoknak megfelelően, Brockington több-féleképpen interpretálja. Érdemes megjegyezni, hogy a fogalom nem egy korábban nem létező irányulás eredménye, ahogyan nem is a *kṣatriyák* individualizációs hajlamának következménye. Az idea ortodox, elterjedésekor egy már impliciten meglévő felfogás és átélés került kifejtésre. Alátámasztja ennek igazságát például megléte a védákban (*Atharva-veda*, 11. 4.). Az *ātman* eszméjének változásait illetően a heterodoxia akkor keletkezik, amikor felfogása pusztán kozmikussá válik. Itt a kozmoszfeletti abszolútummal, a *brahmannal* való azonosság ortodox elve nem teljesül. Később az *ātman* megsokasodik és egyes *sāṅkhya*- vagy jógaiskolák több *puruṣ*ájához hasonlóan (például a *vaiṣeṣika-darśaṇa* vagy az *advaitától* eltérő *vedānta* eseteiben) több *ātman*ról kezdenek beszélni. Valójában csak e folyamatok készíthetik az embert az *ātman* eltérő interpretációira. Az *upaniṣadok* szellemiségének ismertetésekor figyelemreméltók a szerző azon leírásai, amelyek az áldozati tevékenység internalizációjára vonatkoznak: arra, hogy a külső rítusok fokozatosan bensővé alakultak. A védák korának felajánlásai egyre inkább tudati felajánlásokká lettek (80–81., 86., 91., 95., 114–115. old.), ami persze nem jelenti azt, hogy a védikus rítusok e sajátosságtól mentesek lettek volna. A fejlemények gyakran nem mások, mint korábban ki nem mondott evidenciák megtestesülései. Amit egyes tudósok innovációnak látnak, az gyakran éppen akkor következik be, amikor valami régóta meglévő elhomályosul, s ezért határozottabb megfogalmazásra szorul.

Itt a személyesség–személytelenség–személyfelettség hármasához hasonlóan célszerű egy újabb terminológiai probléma felé fordulnunk. Távol a szörzálhasogatástól, az egzaktság érdekében különbséget kell tennünk újítás (innováció) és megújulás (renováció) között. Egy történeti fordulópont bekövetkezhet valami korábban létező megújítása révén, és valami merőben újnak a létrehozása révén is. A tradicionális társadalmi szokások és törvények különböző megtörései és áthágásai, amelyeknek Brockington egyes irányzatok esetében oly nagy figyelmet szentel, sokszor csupán az adott közösség életén belül és saját doktrínái tekintetében mentek végbe, mindennemű társadalmi vagy globális újítás igénye nélkül. Figyelembe véve ezt, a *bhakti* képviselőit nem csupán új, forradalmi áramlat tagjaiként lehet interpretálni, hanem némely esetben egy ősi *devotio* megújítóiként is. Így e mozgalmak *bhaktin* kívüli elemeire is nagyobb fény vetült volna. Igazság szerint számos *bhakti*-reprezentánsként bemutatott irányzatban jobban dominált a *jñāna* és a *karma* annál, mint ami a



könyvből kiderül. A kronológiai bizonytalanságok jó része ugyancsak a renováció és az innováció közötti különbségtétel hiányával kapcsolatos.

Az elmondottak figyelembevételével sem a „személytelen”, sem a teisztikus tendenciák (1–2. fejezet) nem képviselnek feltétlenül a védikus szellemiségnek ellentmondó heterodoxiát (4. fejezet) vagy „szektás fejleményeket” (6. fejezet). Az ötödik, „Az ortodox szintézis” című fejezet vonatkozásában kiemelést érdemel, hogy a gyakran hibásan „filozófiai rendszerként” értelmezett *darśana*kat későbbi történeti kibontakozásukkal együtt mutatja be. Mind a tíz fejezetre igaz: magyar nyelven először olvashatunk mérvadó sorokat olyan irányzatokról, mint a *vrātyak*, a *magak*, a *pāñcarātrak*, a *vaikhānasak*, a *pāśu-patak*, a *kāpālikak*, a *kālāmukhak*, a *trika* képviselői (*kāśmīraśaivak*), a *nāyaṇ-mārok*, az *ālvārok*, a *śrīvaiṣṇavak*, a *śaiva siddhānta* képviselői, a *vīraśaivak*, a *nimāvatok*, a *vārkarī panth* képviselői, a *rāmāvat* képviselői, a *nāthok* vagy a *gosvāminok*. A mű egészére jellemző, hogy a szerzőnek oly módon, olyan összefüggésben jutnak eszébe az egyes megállapítások, ami kizárja a más indológiai munkákból történő átvételeket. Meglepő koncentrátsággal tartja szem előtt a hinduizmus szellemtörténetének egészét, s ahol az ember tévedést sejt, azon részek többségét a későbbiekben kiegészíti és pontosítja.

A fenti, talán nem túlságosan direkt és személyre szabott megjegyzéseken kívül néhány szigorúbb kritikai észrevételt is fűznénk *A szent fonál*hoz. Ezekkel semmiképpen nem az a célunk, hogy magunkat ilyen módon a szerző fölé emeljük, és tudásunkat az övéhez hasonlítsuk. Az efféle indítatás gyökeresen ellentmondana az indiai szellemiségnek is. Célunk csupán annyi, hogy a könyv a lehető legpozitívabb hatást érje el azok szemléletében, akik komolyan veszik (és e sorokat is olvassák).

Van néhány megközelítés, amely a mű egyetlen pontján sem nyer kiegészítést vagy kiigazítást, pedig mint tudjuk, a tudományos pontosság végső jelentésében nem más, mint önmagunk, gondolataink és tetteink folyamatos korrekciója. Bizonyos megfogalmazások félreértésekre és tévedésekre adnak okot, amelyeket a könyv későbbi kiadásában javítani kellene, az olvasónak pedig figyelmen kívül kell hagynia, hogy a könyv hatása tisztán pozitív legyen. Ilyen „realista szemléletűnek” (*realist in outlook* – a mű 1996-os, második kiadásában) nevezni az összes indiai ortodox „filozófiai iskolát” az *advaita vedāntan* kívül (26. old.). Még ha tudjuk is, mire gondol itt a szerző, realizmus alatt Nyugaton teljesen mást értünk. Hasonló „agnoszticizmusnak és bizalmatlanságnak” (*agnosticism and scepticism*) tekinteni a *Ṛg-veda* 10. 129-es himnuszának egyes sorait (171. old.), melyek sokkal inkább a *vicāra* védikus megfelelőinek tűnnek, s olyanoknak, amelyek az abszolútum teremtés- és ok-ságfelettségét nyilvánítják ki. Ugyanilyen „materializmusról” (*materialistic*) beszélni az ételként vagy lélegzetként megragadott *brahman* kapcsán (95. old.), és „merev dualizmusról” (*rigid dualism*) vagy „alapvető ateizmusról” (*fundamental atheism*) a korai *sāṅkhya* kapcsán (167. old.). Az „anyag” (*mat-*

ter) és a „monádok” (*monads*) ugyancsak jellegzetesen a nyugati filozófia fogalmai (167. old.), melyek egzakt módon nem alkalmazhatók a keleti bölcsélet formáira. Sem „skolasztikus kifinomultsággént” (*scholastic refinement*), sem „ateizmusként” (*atheistic*) nem interpretálhatjuk a dolgokat (194., 206. old.), ha felelősen, a nyugati világnézetekkel kapcsolatos félreértésektől mentesen akarjuk megismertetni a hindu bölcsességet. Sajnos még sorolhatnánk az efféle pontatlanságokat és felületességeket. Természetesen ismételtelen nem csak terminológiai kérdésről van szó.

Talán mind közül a legnagyobb értelmezésbeli tévedés Brockington visszavisszatérő „fejlődése” (*development, evolution*). Művében vélhetően ez a legtöbbször előforduló szó, miközben a fejlődés minden más területnél kevésbé bizonyítható tudományosan a vallás és a szellemtörténet esetében. Nemcsak Bachok nem születnek manapság, és katedrálisokat sem építenek, de giccsmentes vallásos művészeti alkotások is alig akadnak. Igazolhatóan fejlődés-e például a védikus mitikus-mitologikus szemlélet eltűnése és „személytelen” vagy „teisztikus tendenciákkal” (*trends*) történő felcserélése? Egyértelműen fejlődésnek tekinthető-e, hogy nem verbalizált vagy alkalmilag kimondott, ám bizonyosan létező princípiumok egyszer csak konceptuális megfogalmazásra kerülnek? A védikus áldozat *upanişad*okbeli internalizációja, szemben a védikus szertartások külsődlegessé válásával, minden kétséget kizáróan biztosítja-e az áldozat és a szertartások fennmaradását? E kérdéseket nem lehet egyértelmű igennel megválaszolni. A fejlődés vagy hipotézis, vagy elfogultság. Lássuk be modern mítosz és nagyvárosi legenda jellegét. Amennyiben komolyan vennénk, az indiai szellemiség csúcsát a mű kilencedik, utolsó előtti fejezetének szereplőiben, például a Brāhmo Samājban vagy Vivekānadaban kellene látnunk. Ismételjük meg: valaminek a kimondása, megfogalmazása, kifejtése, doktrinális artikulálása kétségtelenül érték, pozitív fordulópont is lehet, ám önmagában nem bizonyítja sem teljesen új minőség létrehozását, sem kíváncsok korábbi szintek fenntartását. Mindig kérdés marad, hogy az innováció és a változatosság biztosítja-e a folytonosságot. A legtöbb, amit fejlődés helyett felelősen és egzakt módon mondhatunk, az a kibomlás, kibontás, kibontakozás. Ez utóbbi az a szó, amely a *development* legkevesebb félreértésre okot adó magyar fordítása. És itt nem egy „szokásos” evolúciókritikát képviselünk, hanem elgondolkodtatni szeretnénk nagy jelentőségű szellemtörténeti folyamatokkal kapcsolatban, egy adekvátabb értékelés és interpretáció érdekében.

Minthogy nemcsak módszerről és fogalmazásmódról, hanem mentalitásról és magatartásról is szó van, vajon nem elfogultság és elbizakodottság-e azt állítani: „Nyugodtan mondhatjuk, hogy Indiában rendkívül felületes és hézagos ismeretekkel rendelkeztek a védákról, mielőtt az európai tudomány felfedezte volna őket.” (29. old.) Nem tudni, a szerző milyen körökben fordult meg Indiában, de az igazság az, hogy a köznépet leszámítva, amely valóban csak néhány védikus himnusz ismer, manapság is léteznek iskolák és templomi közössé-

gek, amelyek a védák ismeretének nyugati szemmel megközelíthetetlen szintjeit nyújtják, s nem csupán nyelvi szempontból. Bár „győzedelmes hagyományról” beszél, Brockington sokat mond a hinduizmus „változatosságáról” (*diversity*), de nagyon keveset a nehezen artikulálható állandóságáról. A tradíció „folytonosságát” (*continuity*) csupán az „egységesítés”, az *unifying factor* mindent beolvasztó jelenségében látja, s egy „közös történelemben” (30., 385. old.), amelyek bizonyosan kevesek ahhoz, hogy vallástörténeti és tudományos szempontból hagyományról beszélhessünk. Egyetlen nagy szellemi tradíció sem érthető meg a hagyomány és újítás, folytonosság és változatosság fogalompárok mentén.

John Brockington professzor műve mindezek ellenére a jelenlegi legjobb – legátfogóbb és legrészletesebb – könyv magyar nyelven a hinduizmusról. A fordítónak és a kiadónak köszönhetően „a Brockington” azon ritka esetek közé tartozik, amikor a magyar kiadás – az illusztrációkat leszámítva – szebb, mint az eredeti.

*Horváth Róbert*

## CVETELIN SZTEPANOV: LOVASNOMÁD BIRODALMAK ÉS VÁROSLAKÓK

(Ómúltunk tára, 3.) Fordította Csíkhelyi Lenke. Napkút Kiadó–Cédrus Művészeti Alapítvány, Budapest, 2008, 152 oldal

Egy évvel ezelőtt érdekes, új megközelítésű kötet jelent meg Cvetelin Sztepanov, a neves bolgár néprajzkutató és történész tollából. A méltán nemzetközi híré szerző egyetemi oktató is, e kötet a rendkívül népszerű „A sztyepei Eurázsia hatalom-, identitás- és vallásproblémái a kora középkorban” című, 2000-től folyamatosan meghirdetett speciálkollégiumra járó diákok és az oktatótársak unszolására készült el, eredetileg természetesen bolgár nyelven. Cvetelin Sztepanov kutatását a párizsi Maison de sciences de l’homme et de la société is támogatta.

A 2005-ben Szófiában megjelent kötet címe jobban meghatározza a témát és a szerző célkitűzéseit, mint a hazai olvasóközönség érdeklődéséhez szabott, jóval rövidebb magyar fordítás, amely nem is vág egybe teljesen az eredetivel (holott a szövegen tartalmi módosítás nem, csak kisebb rövidítés történt). Az eredeti cím ugyanis *Българите и степната империя през Ранното средновековие. Проблемът за Другите* (ИК Гутемберг, Szófia, 2005), ami egyrészt a vizsgált korszakot pontosabban behatárolja, másrészt a középkori bolgár társadalmat, társadalmi átalakulást állítja a téma középpontjába, és a módszert<sup>1</sup> is magába foglalja. Csupán a magyar változat belső borítóján olvasható az alcím: „A mások problémája”. A bolgár cím ismeretében az olvasót nem éri csalódás – a magyar címadás hangzatosabb, de a kötet tartalma így nem feltétlenül öleli fel még a laikus olvasó által elvárt „kötelező” témákat sem. A kötetben szinte szó sem esik hunokról, avarokról, az Aranyhordáról vagy Timur Lenk államáról. Mindezt a szerző szerencsére már az előszóban tisztázza, az avarok kérdéskörét látszólag az írásbeli és belső források hiányossága, illetve – ez még problematikusabb – „sztyeppén kívülsége” miatt hagyja el.<sup>2</sup> A többi kérdést – szkíták, hunok, Aranyhorda – pedig azért nem vizsgálja, mert kívül esik a kutatás időbeli keretein. Az előszóból kiderül, hogy a szerző kifejezetten a sztyeppén *belüli* írásos források vizsgálatát tartja elsődlegesnek a kérdés elemzése során, márpedig a kora középkort megelőzően *belső* írásos forrásunk vajmi kevés van (azoktelmezése is nagy nehézségekbe ütközik). A kötet angol nyelvű összefoglalójának címe ugyanakkor – szerencsére – nem a magyar nyelvű címváltozatot használja, hanem az eredetit: *The Bulgars and the Steppe Empire in the Early Middle Ages. The Problem of the ‘Others’*. A később ki-

<sup>1</sup> A másság problematikáját a történeti antropológia eszköztárával vizsgálja a szerző.

<sup>2</sup> Hangot ad annak a nézetének, hogy a Kárpát-medence már nem tartozik a klasszikus sztyepei régióhoz (12. oldal). Ám úgy tűnik, inkább amiatt hagyja el az avarok elemzését, mert az avar társadalomról szellemtörténeti, társadalomtörténeti téren vajmi keveset tud/tudunk.

fejtett problematikát már ez a nagybetűvel szedett – és sohasem létező – Sztyepei Birodalom előrevetíti.

A *másság* problematikája mint a *mi-ők* bináris oppozíció „másik feléhez” való viszonyulás az antropológiai és történeti antropológiai kutatások egyik legfontosabb témájává vált az elmúlt két-három évtizedben. A társadalomtörténet, a történeti antropológia és az etnológia, illetve a társadalomnéprajz is saját területének érzi. A csoporton belüliek és a kívülállók másságának kapcsolódása elvezet az elvontabb kategória: az *identitás* problematikájához és ezen túl a pszichológiához, társadalomfilozófiához és a szociológiához is. Nagyon sok aspektusból, nagyon sok megközelítési módszerrel vizsgálható tehát e kérdés; Cvetelin Sztepanov klasszika filológiai eszköztárát, művelődéstörténeti fejtegetéseket és legfőképpen történeti antropológiai módszereket alkalmaz. Különösen szerencsésnek érzem, hogy nem egy történész próbálja a történeti néprajz (e témában inkább a történeti antropológia) egyes módszereit és fogalmait „történészszemmel” felhasználni, hanem képzett, avatott kulturális antropológus, történeti antropológus végez ilyen munkát. Sztepanov a másság kérdését a nomád/félnomád társadalom, majd az egyes társadalmi csoportok és végül az egyén szintjén is vizsgálat alá veszi. A külső és a belső másság vizsgálata, szerkezete logikus és érthető.

Nagyon fontos különlegessége és értéke a műnek, hogy a kutatók elsősoró többségével ellentétben *nem* a kínai, latin, görög és más külső források vizsgálata alapján kívánja megragadni a *kívülállók* képét, elképzelését a sztyepei emberéről, népeiről, hanem elsődlegesen a sztyeppén keletkezett *belső* források – bolgár sziklafeliratok, türk rováslelkék, levelek és más saját dokumentumok – elemzése által a sztyepei egyén és a sztyepei közösség *saját* attitűdjét és hozzáállását vizsgálja. Végre nem arról beszél egy szerző, hogy a kívülállók mit gondoltak a lovasnomádokról, és nem ezekből szerkeszt történeti folyamatokat, hanem a sztyepei lovasnomádok belső és külső másokhoz való viszonyulásán keresztül közelíti meg a témát. Ez a lépés hasonló az étikus és az émikus kategóriák elválasztásához. A másság vizsgálata során a sztyepei társadalmakban élők saját identitásképe, saját fogalmaik szerint bontakozik ki – legalábbis elméletileg. Tudjuk, a múlt egy más világ, s mint ahogyan távoli közösségek etnológus kutatói sohasem érthetik meg a vizsgált közösség teljes értékrendjét és attitűdjét, hasonlóképpen nem írható le mai fogalmainkkal a középkori sztyepei társadalom sem. Ezt a szerző természetesen tudja, s nem értékeli túl a kutatás lehetőségeit. Mégis fontos lépésnek érzem ezt, hiszen a sztyeppén élőkkel általában úgy foglalkozunk, hogy társadalmi folyamataikat kizárólag a kívülállók leírásaiból próbáljuk értelmezni. Természetesen a belső források sem elegendők önmagukban, így a szerző bőven merít a korabeli latin, görög, kínai és szogd forrásokból is.

A szerző a másság aspektusainak vizsgálata során voltaképpen a sztyeppén élő lovasnomádok és félnomádok identitásához kíván közelebb jutni. Milyen

ez az identitásképp? Semmiképpen sem egysíkú, és nem illeszkedik a történezszer által előszeretettel alkalmazott „nép” vagy „ethnosz” fogalomkörébe.

Az identitási kategória vizsgálatát az adott bináris oppozíció inerciája, tehát a vonatkoztatási tér határozza meg. Egyszerre megannyi identitási kör épül egymásra. A kötetben a nép, vagy a népként létezés fogalomköre nem is szerepel a „másság” vizsgálatának inerciái között – s ez akár radikális változásnak is tekinthető a „hagyományos” társadalomtörténeti, sőt őstörténeti doktrínához képest. Sokkal inkább magukról a sztyeppéi lovasnomádokról/félnomádokról kíván szólni. Ugyanakkor tény, hogy a szerző nem enciklopédikus jelleggel kívánja számba venni a másság aspektusait, hanem a legjellemzőbb elve alapján konkrét példákat elemez: elsőnek a külső másság fogalmával foglalkozik, tehát azzal, hogy milyen értékek és attitűdök mentén fogalmazta meg a sztyeppéi közösség embere a saját másságát a nem sztyeppéi kultúrák ismerete alapján. Ezen belül az első alfejezet alatt a „falak mögé zárt” másik fogalmát, tehát a városlakók és a sztyeppéi nomád/félnomád közösségek közötti viszonyt vizsgálja. A második alfejezet a szabadság és a kötelek rendszerén, míg a harmadik a világvallások viszonyulásán keresztül kívánja megközelíteni a problémát. Sztepanov a második fejezetben a belső mássággal foglalkozik, és rögtön az elején egy kortárs problematika, a gender studies keretében vizsgált női másság kérdéskörével kezdi vizsgálódását. Itt a magam részéről megjegyzem, hogy a társadalom mintegy fele tartozik a nők közé, így maga a kérdésfelvetés inverz jelleggel is megfogalmazható lenne, mint férfi másság, bár szinte társadalomfilozófiai elvi kérdés az, hogy a társadalmon belül képeznek-e valós csoportot a férfiak és a nők, vagy ez a kategorizálás csupán elméleti fikció. Mindazonáltal a nőkhez való hozzáállásban a szerző szerint a sztyeppén élőknel határozott különbség tapasztalható, ha más korabeli civilizációkkal hasonlítjuk össze. A fejezet következő része egyes – jól elkülönülő – foglalkozási csoportok, a kovácsok és a sámánok másságával foglalkozik. Ezek a „beavatott” személyek által alkotott csoportok a legtöbb társadalomban jól vizsgálható egységet alkotnak, így kiemelésük a sztyeppéi identitás kutatása során is kézenfekvő.

Az eurázsiai sztyeppe-régiót az attitűdök, értékek és viszonyulások integrált egységeként értékeli a szerző, a belső politikai, nyelvi és kulturális sokszínűség ellenére. A téma felvetésből és a kifejtés módszeréből legalábbis ez derül ki. Már az előszóban említi az ezzel kapcsolatos szóhasználat bizonytalanságát. Azon elmélkedik, hogy a kutatói hozzáállás, az alkalmazott módszerek változásában az eurázsiai sztyeppe-régió „összehozása egy összehasonlító perspektívában igen fontos jelentőséggel bír”, és maga is érzi, hogy jelenleg nincs erre a fogalomra megfelelő kategóriánk. Felemlíti az Omeljan Pritsak által felvetett Pax Nomadica és a Grousset által alkalmazott „a sztyeppék birodalma” fogalmát, illetve a David Christian által alkotott Inner Eurasia (Belső-Eurázsia) kategóriáját, valamint a Peter Golden-féle Pax Turcica és Pax Chazarica

kifejezést. A Pax mint a béke elvont, latin kategóriája és a türk *el* szó (jelentését ilyenformán adja meg: 'egy térség politikai-katonai megszervezése alapján létrejött egység, amelyben béke/törvény van') összevetése után a szerző arra a következtetésre jut, hogy számára még a Sztyeppei Birodalom a legszerencsésebb fogalom. Ezzel kapcsolatban azonban érzi, hogy a kifejezés magyarázatra (mentőövre) szorul: „Az, amit itt a kora középkor »sztyeppei birodalma« alatt értünk, több »birodalmi nép«-et foglal magában: türköket, ujgurokat és kazárokat, a VI. század második felétől a IX–X. századig (amely valójában a »sztyeppe birodalom« aranykora), és velük együtt a bolgárokat, akik ugyan nem emelkedtek a kagáni rang szintjére, de a fent említett időszakban meglehetősen sok olyan vonással rendelkeztek, amely az említett alakzatokra jellemző.” (12. old.) Bizonyára sokan fognak vitatkozni a bizonytalan szóhasználattal, illetve azzal a kitételrel, hogy valóban a 6–10. század tekinthető-e a sztyeppe aránykorának... Mindazonáltal a tudományos vita hivatott csiszolni, alakítani a tudományos diskurzust és az egyes narratívák csak a láncolat által kapják meg szerepüket – így a kérdéskört a magam részéről nem kívánom eldönteni. Nem is feladata mindez egy recenzióknak. Ugyanakkor a szerző a kötet megírásakor még nem ismerhette a 2007-ben általam bevezetett és definiált „sztyeppe civilizáció” fogalmát (éppen a most elemzett művel megegyező könyvsorozat első tagjaként), amelynek révén Japánban és Kaliforniában egyaránt tarthattam előadásokat ezen új fogalomról és annak problematikájáról (Kyoto Sangyo University, USC, UCLA). A sztyeppe civilizáció fogalma nem ragad meg sem a „birodalom” félreérthető és ráerőszakolt kifejezésénél, ugyanakkor a lovasnomadizmus korábban túlértékelt szerepét sem tekinti kizárólagosnak, amint azt a Pax Nomadica fogalma vagy Anatolij Hazanov *Nomadok és a külvilág* című munkája teszi már a címében is. Szerintem a sztyeppe civilizáció a fentebb vázolt fogalmaknál alkalmasabb arra, hogy a késő bronzkor–kora vaskor időszakától a késő középkorig–kora újkorig tartó kulturális, történelmi és etnikai folyamatot, ennek a nagyjából a Mandzsúriától a Kárpát-medencéig tartó övezetnek összefüggését megragadja.

A sztyeppei térség és peremterületei – változó határokkal és a belső sokszínűség folyamatosságával – felismerten önálló kulturális övezetet alkottak. Differenciáltságát és különbözőségét, illetve szerepét tekintve ennek a térségnek a kultúrája, társadalmi folyamatai méltók arra, hogy a többi kortárs „magas kultúrkörrel” egyenrangú fogalmat rendeljünk hozzá – a civilizáció fogalmát. Több más antik és középkori civilizációnál is megfigyelhető a politikai és nyelvi megosztottság állandó, pulzáló jelenléte (India, Mezopotámia stb.). Szergej Botalov orosz régész, az Orosz Tudományos Akadémia egyik vezető kutatója például kifejezetten szakítani kíván azzal a félrevezető gyakorlattal, hogy a régészek szinte egymásra licitálva próbálnak a sztyeppe-régióban egymástól elkülönülő és hosszabb-rövidebb időszakig fennálló „önálló kultúrákat” felmutatni, amikor ez az elkülönülés csak a jelenségek egyikére-másikára,

talán egyes csoportjaira vonatkozhat. Ehelyett a közös vonások legalább annyira kiemelendők, és a markánsan hasonló jelenségcsoportok alapján jóval nagyobb egységek képezhetők – ami eddig a régészek figyelmét nagyrészt elkerülte.<sup>3</sup>

Végezetül azt szeretném kiemelni, ami – vitaindító és élvezetes tartalmán túlmenően – számunkra, magyar kutatók számára jelentős lehet: hazánkban sajnos mintegy tabutémának számít a történeti antropológia kutatói számára az, hogy a társadalomnéprajz és az antropológia tárgykörén belül a sztyeppei régió történeti antropológiai vizsgálatával foglalkozzunk. Talán az egyetlen kivétel Veres Péter, aki több évtizede kutatja az uráli és finnugor népek, a magyarság és a sztyeppei népek történeti néprajzát (pontosabban: történeti antropológiai kutatásokat végez). A kérdéskör ki is maradt a magyar egyetemi oktatásból és kutatási programokból. Ebben szerepe lehetett annak is, hogy néprajzkutatásunk egyes jelenségekre, intézményekre vagy motívumokra vonatkozó – sokszor erőltetett vagy félrevezető – földrajzi-történeti, illetve eredetkérdést firtató kutatásai szinte kivétel nélkül kinyilvánították, hogy eredményeik az őstörténet vagy a társadalomtörténet kutatásában nem használhatók, és ez szinte dogmává is vált. Máshol azonban a vaskor és a középkor sztyeppei történeti néprajza, társadalomtörténete nem tabutéma, és nem gondolják azt, hogy eleve lehetetlen és fölösleges a sztyeppei népek társadalmi folyamatait, attitűdjét és értékeit történeti antropológiai módszerekkel kutatni. Az orosz szakirodalomból Nikolay Nikolaevich Kradin kutatásait, míg angolszász példaként Georg Peter Murdock és Caterina Provost munkásságát említhetjük meg,<sup>4</sup> akik bátran foglalkoztak a sztyeppei népek társadalmi és kulturális bonyolultságával, rendszerével már a 60–70-es években. Ebbe a folyamatba jól beleillik Cvetelin Sztepanov több munkája is. A hazai kutatásban áttörést jelentett Bálint Csanádnak a *Századok* című folyóiratban 2006-ban megjelent nagyszabású írása *Az ethnosz a kora középkorban* címmel.<sup>5</sup> Remélhetőleg a most elemzett, immár magyarul is hozzáférhető mű szintén hozzájárul a téma magyarországi kutatásának elmélyüléséhez és folytatásához, a tudományos vita hazai megindulásához.

Csáji László Koppány

<sup>3</sup> Például: Szergej G. Botalov – C. Gucalov, *Gunno-Szarmatü Urálo-Kazahsztánszkij Sztepej*. Cseljabinszk, 2000; Szergej G. Botalov, Ázsia nomádjai és az ösugor uráli-szibériai egység. In: *Őstörténeti Füzetek* 6. [az Eleink folyóirat melléklete] 2007, 1–39.

<sup>4</sup> George Peter Murdock, *Ethnographic Atlas*. Pittsburgh, 1967; George Peter Murdock – Caterina Provost, Measurement of Cultural Complexity. *Ethnology* 12/4 (1973) 379–392.

<sup>5</sup> Bálint Csanád: Az ethnosz a kora középkorban. *Századok* 140/2 (2006) 277–349.



## RÁDULY JÁNOS: BESZÉLŐ ROVÁSEMLÉKEK. ADALÉKOK ROVÁSÍRÁSUNK ISMERETÉHEZ

Hoppá Kiadó, Marosvásárhely, 2008, 100 oldal

A kibédi Ráduly János elsősorban néprajzkutatóként, a Kis-Küküllő menti, s főképpen a kibédi folklór gyűjtőjeként, közlőjeként, feldolgozójaként ismert a magyar tudományos életben. Az 1990-es évektől azonban sorra jelennek meg írásai az erdélyi rovás emlékekről is. Eredményeit többször összefoglalta, legutóbb 2006-ban, *A székelj (magyar) rovásírásról* című munkájában. Most az eddigi kötetekben meg nem jelent, 1998 és 2007 között született írásait gyűjtötte egybe. Szerencsénkre, mert a *Romániai Magyar Szó*, a *Népújóság* vagy a *Hazanező* lényegesebben nehezebben talál utat az anyaországi olvasóhoz, mint egy csinosan megformált könyvecske.

A rovásírás régóta izgatja a kutatók fantáziáját, nem véletlenül emlékezik meg róla Bonfini, vagy vitt haza egy rovásbotot Marsigli Bolognába. 1598-ban Telegdi János önálló munkát szentelt a kérdésnek (*Rudimenta Priscæ Hunnorum linguae...*), de írtak róla 18. századi történetíróink, Bél Mátyás és Orokoosi Főris Ferenc is. A tudományos kutatás a 19. században kezdődött, az első nagy eredmények Nagy Géza, Sebestyén Gyula és Németh Gyula nevéhez köthetők. A Kádár-rezsim érthetően nem kedvelte túlságosan e témát, már csak erdélyi vonatkozásai miatt sem. Ennek ellenére jó néhány tanulmány jelent meg például Csallány Dezső, Vásáry István, Püspöki Nagy Péter, Harmatta János, Róna-Tas András vagy Vékony Gábor tollából, Forrai Sándor pedig önálló kötetben elemezte Marsigli rovásbotját. A rendszerváltás után megélénkültek a kutatások, Sándor Klára újra közreadta a Marsigli-féle botot, s szintén az ő szerkesztésében megjelent egy tanulmánykötet is. Vékony Gábor 2004-ben ismét önálló kötettel jelentkezett. Megindult a rovásírás népszerűsítése-fejlesztése is, ennek jegyében rovó tankönyvek is születtek.

Erdélyben természetesen mindig nagy volt az érdeklődés a rovásírás iránt, hiszen itt maradt fenn a legtovább a gyakorlatban. A 20. század utolsó negyedében elsősorban Ferenczi Géza nevéhez kötődtek a kutatások (1978, 1992, 1997, 2002), újabban pedig e kötet szerzője, Ráduly János dolgozik a témán. Az ismert erdélyi emlékeket újra meglátogatta, lemérte, lefotózta: tüzetes vizsgálódásainak nem is maradt el az eredménye, több kisebb-nagyobb pontatlanságot fedezett fel, amelyek alapján újabb olvasatokkal állt elő. Elemezte a néhány jeltől álló Firtos-várbeli és a jóval hosszabb, de azóta elveszett tászoktetői sziklavéseteket, a talányos homoródkarácsonyfalvi felirat esetében pedig egészen új megoldással állt elő: „... NeM HiSZeND NeKI. Homoród SZéKeLYI VésÉK.” Beszél a gelencei, pontosítja a bögozi és a rugonfalvi felirat értelmezését. Hozzászólt a Somogy megyei Bodrog-Alsóbűn talált cserépfűvőka értelmezéséhez is, s Vékony Gábor „FÚNAK” olvasata helyett az Árpád-korból dokumentálható Hó személynévre alapozva a „HONAK” megoldást javasolta.

Tanulmányainak másik csoportja egészen új felfedezésekről ad hírt. Erdélyben, s főképp Maros megyében, az utóbbi időben számos eddig ismeretlen emlék került elő. A legjelentősebb a sóvidéki Berekeresztúr templomának – ahogy a szerző nevezi, a rovásírásos csodatemplomnak – a falán felfedezett, immár 12 feliratot számláló emlékcsoport. Ráduly ezek esetében törekszik a betűk meghatározására, de olvasatokat egyelőre nem ad. Kisebb emlékek kerültek elő Vadasdról, Sóváradról, a nyomáti templom kapujáról, egy kibédi ruhakeféről és egy hármásfalvi istállóból is. A homoródkarácsonyfalvi templomban pedig egy Szent László és a kun vitéz küzdelmét ábrázoló freskóra karcolva olvasható a „TATÁR” szó és az 1625-ös évszám.

Néhány tanulmány inkább a kutatás történetével foglalkozik. Ráduly János ír a ma már nem létező emlékekről, pl. a mezőmadarasi és a tászoktetői jelekről. Megemlékezik Mentovich Gyuláról, aki 1864-ben lemásolta az atyhai Beteg Imre ábécéjét s az énlakai feliratot – jegyzetei sajnos vagy elvesztek, vagy lappanganak. Ráduly hozzászól Otrokocsi Főris Ferenc rovásjegyeinek és a Kájoni-féle ábécé utolsó betűinek értékeléséhez is. Vitába bocsátkozik Ferenczi Gézával a makfalvi szöveg elnevezése ügyében, s a szöveg háttéréhez számos új információt ad.

Néhány tanulmányban jóval távolabbra mutató gondolatokat fejteget. Így például a csejdi felirat és a vadasdi löporszaru egy-egy sajátos rovásjelét összeveti az Aethicus féle, 7. századi ábécével, s kapcsolatokat talál közöttük, megerősítve Vékony Gábor nézeteit. Az Árpád-kori feliratok kapcsán egyre erősebbnek látja a türk rovásírással fennálló kapcsolatot. Egyik tanulmányban felveti a kérdést: nyelvemlék-e a rovásírásos emlék? Válasza határozottan igen.

Ráduly János igen rokonszenves stílusban ír: röviden, tárgyyszerűen, a kérdést nem túlbeszélve, de a fontos pontokra mindig kitérve. Az új feliratoknál gyakran csak az adatfelvételre szorítkozik, mintegy a kutatótársak elé tárva az anyagot. A régóta ismert, vitatott források esetében pedig kiérlelt véleménnyel áll elénk. Munkája nagy értéke, hogy számos, eddig ismeretlen emléket ad közre. Míg Ferenci 1992-ben 24 emléket ismertetett, Ráduly 2004-ben 27 feliratról érkezett, 2006-ban már 43 emlékről ad hírt, 2006-ban pedig már mintegy 60 feliratról volt tudomása. A szövegek időben széles skálán mozognak, van, amelyik a székelyek betelepődése előtti időszakra tehető (!), s vannak egészen kései, 19–20. századi maradványok is. Mindez azt bizonyítja, hogy a rovásírás hosszú ideig, folyamatosan használatban volt. Ráduly kutatásai azt is bizonyítják, hogy a rovás nem csak Csík és Udvarhely széken, hanem Maros széken is elterjedt volt. Az adatok nagy – és feltehetőleg a jövőben tovább gyarapodó – száma pedig beszédesen támasztja alá a szerző megállapítását: „Bebizonyosodott ismételten: Erdély földje kincsesbánya – a rovásírás-kutatás szempontjából is.”

*Sudár Balázs*

## FODOR ISTVÁN: ŐSTÖRTÉNET ÉS HONFOGLALÁS

(Magyarország története, 1. Szerk. Romsics Ignác) Kossuth Kiadó, Budapest, 2009, 104 oldal

A Körösi Csoma Társaság egyik fontos feladata – az alapító Ligeti Lajos akadémikus óhaja szerint – a magyar őstörténeti kutatások elősegítése, a történelmi problémák megvitatása. Az elmúlt években erre azonban kevésbé adódott alkalom. Most viszont, Fodor István könyvének kritikai bemutatása révén erre is sort keríthetünk. Az igen szép kiállítású kötet meg természetesen az egész nagy sorozat tudománypromóciós céllal került kiadásra, ami fokozott felelősséget rótt az íróra és szerkesztőre egyaránt. A köteteket, sorjában, a Magyar Televízió is bemutatta Németh György műsorvezető közreműködésével. Az első kötet esetében természetesen maga a szerző is szerepelt.

A kötet három fejezetre tagolódik: *Az előtörténet, Európa keleti peremén és Új haza – új távlatok* címekkel. Lássuk most ezeket sorjában. A főszerkesztői előszónak megfelelően az egyes köteteknek közérthetőnek, ám egyben szakzerűeknek kell lenniük. Ennek megvalósulását is vizsgálnunk kellett tehát.

Az első fejezetben a szerző egyértelműen a finnugrisztikának (és nem csak annak) azt az álláspontját jelzi és fogadja el, hogy – nyelvi, pontosabban nyelvészeti oldalról közelítve – a feltételezett őshaza ott volt, ahol a feltételezett ősnép élt. A többé-kevésbé egységes ősnép pedig egységes ősnyelvet beszélt. Ezek után a *ma még élő*, a finnugor, illetve az uráli nyelvcsaládhoz tartozó népeket igyekszik röviden bemutatni. *Mai* lakhelyeiket a 15. oldalon lévő térképen szemlélteti. Nos, első kritikai megjegyzésünk ehhez kapcsolódik: a szerző a térképén ma már nyelvi-népi szórványként élő népeket is szemléltet, például a balti líveket, akikből alig van vagy tucatnyi anyanyelvét beszélő lélek, de ugyanekkor lemaradtak a térképről a magyarság szerves részét képező csángók, a Kárpátoktól keletre. Nem is beszélve arról, hogy „szórványként” bőven laknak magyarok a Dráva–Száva közén is, meg a Marostól délre bővében! Az aztán végképp nem világos, hogy kiket takar a Moszkvától északnyugatra berajzolt rácsozat? A térképre vonatkozó megjegyzésünk azért fontos, mert sok olvasó ezt veszi alapul a tájékozódáshoz. A térképekkel való szerzői bánásmód nagyon felelős munka (egy alkalommal magam is eltévesztettem egy térképi adatot, s ezt a szerző azonnal jelezte), maga a kitűnő térképszerkesztő, Nagy Béla, azonban „hozott anyagból dolgozott”, a felelősség a szerzőé.

Ezt követően tér rá Fodor István az őshazaelméletek bemutatására, a finn A. Castréntól egészen László Gyuláig, illetve V. Csernyecovig, miközben az egyes régészeti kultúrákról és fontosabb lelőhelyekről maga ad részletesebb áttekintést a szakirodalom alapján. Lássunk néhány évszámot: Hajdú Péter nyelvész növénytörténeti érvekre támaszkodva úgy gondolta, hogy az őshaza a Kr. e. 6–4. évezredben létezett az Urál hegység és az Ob folyó között. V. Csernyecov viszont tisztán régészeti források alapján délebbre tette az uráliak

kialakulásának a helyét, méghozzá a Középső- és a Déli-Urál keleti oldalára, a Kr. e. 4. évezredben. Ugyanekkor figyelmeztetett egy nagyon fontos dologra, arra, hogy – megint csak régészeti források alapján – az uráliak Horezm területén alakultak ki. Fodor István meg van győződve arról, hogy az őshaza újkőkori történelmi jelenség a Kr. e. 6–4. évezred közötti időszakban. Egyúttal maga is úgy véli, hogy Kr. e. 12000 és 6000 között (az átmeneti kőkorban) délről jelentek meg népcsoportok a Déli-Urálban, méghozzá több hullámban. Kr. e. 4000 táján vagy valamivel előbb felbomlott az uráli nyelvi egység. A jelzett időszakban – úgy kell értenünk, hogy Kr. e. 6000 és 4000 között – jelentős népmozgások mentek végbe keletről nyugatra, azaz a népesség jelentős része a mai Finnország területére költözött át. Ezeket Fodor a lappok őseihez köti, akik a finnek odaköltözése után nyelvet váltottak.

A szakemberek feltételezése szerint – írja Fodor István – a finnugorokra a Volga alsó folyása mellett lakott indo-európai (nyelvű) népesség, a szamarai régészeti kultúra népe Kr. e. 5500–3500 között nyelvi hatást tett. A finnugor egység Kr. e. 3500 és 3000 között felbomlott. A különvált ugorság Kr. e. 3000-tól 1000-ig vagy egészen 500-ig önálló életet élt, méghozzá Nyugat-Szibériában, ahol legdélebben a magyarság ősei lakhattak. Ugor őseink Kr. e. 2000 körül már nagyrészt áttértek a termelőgazdálkodásra. Mindehhez nem ártott volna időrendi táblázatot mellékelni, a térképek jelfeloldásainál szereplő régészeti évszámokkal együtt. A régészeti kultúrák bronzkori elterjedési helyét kisméretű térkép szemlélteti a 25. oldalon, amit a kora vaskori kultúrák elterjedését mutató térkép követ a 27.-en (ezen van némi hiba, az *uszty-poluji* műveltség neve így írandó helyesen, a térképjelek feloldásánál az elnevezés téves), abban a fejezetben, ahol az ősmagyarság születését követi nyomon a szerző. Vessük egybe a két, azonosan nagyléptékű térképet. Egyikükön sem szerepelnek a növényzeti zónák határai.

A magyar őshaza helyét térképileg is lokalizálva, azaz régészeti kultúrához kötve őseinket, a kora vaskori szárgátkai kultúrát mutatja be igen röviden, amely az Irtyis–Isim és a Tobol folyók vidékén, a Kr. e. 7. századtól (1995-ben még csak a Kr. e. 5. századtól indította a szerző) a Kr. u. 6. századig létezett szerinte. 2005-ben jó *összesítő* térképet közöltünk erről az emlékcsoportról V. A. Mogilnyikov nyomán (*Eleink – Magyar őstörténet* IV. 2. 13. old.). Ami a keltezését illeti, az említett jelentős moszkvai régész, aki Szibéria régmúltjának egyik legkiválóbb ismerője volt és igen korán hunyt el, nem megy tovább a Kr. u. 4. század végénél (1992), és nem indítja el a kezdetét a Kr. e. 5. század előtt! Az 5. század emlékeit csak N. P. Matvejeva tételezte később fel (1993), a kultúra nyugati részében, a Kr. u. 5. századig. Ilyen nagy horderejű kérdés esetén, mint „az önálló magyar nép” őshazájának lokalizálása és kultúrájának meghatározása, jó lett volna valamiféle bizonyítékra utalni az esetleges későbbi szakirodalomból. Ismételten felhívjuk a figyelmet arra, hogy a szárgátkai kultúra vége és a vele hipotetikus kapcsolatba hozott Urálon inneni régészeti

kultúrák (pl. a kusnarenkovói) között legalább másfélszázados időbeli differencia van! Amit viszont V. A. Mogilnyikov leírt, az arra vonatkozik, hogy – tudományos hipotézis szintjén – az ugor szárgátkai kultúrát a hun vándorlás zilálta szét, és népe részben nyugatra vonult, nem zárva ki azt, hogy a magyar etnogenezisben is szerepe lehetett. A baskíriai kusnarenkovói temető ember-tani anyaga különben déli, nem nyugat-szibériai etnikumra utal.

Az előző térképre vonatkozó lokalizációs és egyben kronológiai kérdésünk kapcsán azt is vizsgálhatjuk, hogy a szárgátkai kultúra bronzkori gyökerei hol és mikor léteztek. Erről nem kapunk semmiféle tájékoztatást. A szárgátkai kultúra elterjedésétől főleg északabbra, Nyugat-Szibéria bronzkori kultúráinak elterjedési helyét jelzi Fodor István. Ebből az következhetne, hogy ott voltak azok a korábbi népek, amelyekből kisarjadtak a szárgátkaiak (is), vagy más-honnan mentek oda hordozóik? Talán nem helyes ilyesmit firtatni egy tudomány-népszerűsítő munka kritikája kapcsán?

Maradva a térképek problematikájánál, vegyük szemügyre a 39. oldalon közölt térképet! Az Urálon túli, feltételezett magyar őshazából őseink átkelnek az Urál hegységen, a szerző szerint 550 körül. Ezt az évszámot vajon mivel lehetne megindokolni? Újabb lakóhelyük ezután Magna Hungaria, a Bjelaja és a Volga között. Innen mennek tovább őseink 750 körül – megint egy évszám, amelynek megokolását nem találjuk a szövegben – és elérkeznek Levédiába, ahonnan 850–860 között vonulnak tovább Etelközbe. Ezt az idő-intervallumot sem támasztja alá semmiféle adat. A magunk részéről az etelközi tartózkodást tucatnyi évnél nem tartjuk hosszabbnak. Onnan, megmaradva régi álláspontja mellett, a szerző két, egymással egyesített útvonalon a Vereckei-szorosra meg két erdélyi szorosra gondolva rajzoltatta meg a honfoglalók útirányát. Nos, a Vereckei-hágó nemcsak nagyon keskeny nagyobb néptömeg átvonultatásához, hanem – amint arról már az 1930-as években Prinz Gyula, a jeles magyar geográfus írt – annak eléréshez több mint kétszáz kilométeres erdős területen kellett volna áthaladnia a magyar seregeknek 895-ben. A szoroson vagy hágón át csak kisebb seregtest vonulhatott át, úgy, mint például a tatárjáráskor, amikor a tatár főszereg Lengyelország felől ereszkedett alá Magyarországra!

Térjünk vissza a Magna Hungaria nevű ország kérdéséhez. Ahogy Fodor István is tette, nagy jelentőséget kell tulajdonítanunk Julianus barát vatikáni jelentésének, a magyar őstörténet egyik legfontosabb forrásának. Terjedelme rövid, nyomtatásban alig négy nagyobb oldalnyi, meg lehet tanulni akár kívülről is, de ami még fontosabb, pontosan kell idézni! Fodor szerint a jelentés bevezetőjében megemlített Ottó barát a Kaukázusban talált magyarokra (40. oldal). Erről azonban a jelentésben nincs egyetlen szó sem. Szintén nem írja a jelentés azt, hogy Gerhardus, Julianus és „egyetlen életben maradt társa” (az *egyik* szerzetes haláláról még a pusztaságon való hosszas átkelésükről szóló részből értesülünk) „egy kereskedő karavánjához csatlakozott” (41. oldal). Egyik állítás sincs benne a jelentésben, ezzel szemben azt olvashatjuk, hogy „az említett

Gerardus nevű beteg barát, egy szaracén házában... az Úrban elszenderült.” Karavánról, amelyhez ők csatlakoztak volna, nincs szó. Erre lehetne következtetni Julianust illetően, de jobb a szöveg hűséges közlése. Különösen tudomány-népszerűsítő munkában. Milyen jó lett volna, ha a kötet szerkesztője vagy legalább egy lektor megnézi a szövegkiadást.

Fodor szerint az általa említett írásos források azt igazolják, hogy őseink a 10. században már ott voltak Magna Hungariában. Ennek egyik régészeti igazolása – írja – a dél-baskíriai Sztjerlitamak, „a régi baskír főváros” területén nagyrészt építkezésekkel elpusztított temető (a nevezett város egyébként nem volt „a régi baskír főváros”, ez a jelző megtévesztheti a Baskíriát nem ismerő olvasót, hanem 1922–1923-ban, *ideiglenesen* ez volt Baskíria adminisztratív központja, ha úgy tetszik, „fővárosa”). Ez elképzelhető. A temető felső időhatárát szerinte 920-ra tehetjük. Tehát, ha ezt a temetőt magyar emléknek véljük, akkor ott is maradtak vissza őseinkből, ahol Julianus nem járt? A másik, jóval északabbi temetőt a szerző a tatárföldi Bolsije Tyigani falu mellett fellelt és teljesen kiásott temetőben látja. Ez után tér vissza annak bizonygatására, hogy őseink temetői már az 550 körüli évekből származóan is ismereteseek. A régészeti kultúrát, amelyhez ezek tartoznak vagy tartoznának, kusnarenkovói kultúra néven ismerjük. A probléma az, hogy a legkorábbi ilyen temető *kezdeti* használatát, beleértve a kultúra névadó lelőhelyét, legjobb esetben csak a 6. század legvégére vagy inkább a következő évszázad legelejére lehet keltezni.

A baskíriai–tatárföldi magyarság sorsáról az alábbiakat olvashatjuk: nagyon valószínű, hogy a délebbre lakó néprészek 750 körül kénytelenek voltak elhagyni szállásaikat és Szamara vidékén átkeltek a Volgán. Ez viszont ellentétben áll a fentebb említett *dél-baskíriai*, sztjerlitamaki temető későbbi keltezésével, amit a magunk részéről túlzónak tartunk (a temető leletanyagát 1957-ben sikerült a helyi múzeumban tanulmányoznunk, majd java részét az elmúlt esztendőben kiadnunk, közleményünket a szerző valószínűleg nem ismeri). Egyébként a temető etnikai hovatartozása erősen vitatott.

A kötet következő fejezete már Levédiáról szól, arányosan, a 48.-tól az 57. oldalig terjedően. Ez volt a magyarság szállásterülete 750 után. Egyetlen őseinkhez köthető leletet sem tudott a szerző bemutatni, hiszen a gyanúba fogható sírleletek csak mostanában kezdenek előbukkanni, ilyen például a mai Poltava város vidéki három gyermeksír is, a Pszjol folyó mellől, a Komszomolszk nevű város közeli Dmitrovka falunál. Róluk rövid hírt közöltünk 2008 elején, az *Eleink – Magyar őstörténet* című folyóiratban, a 2007. évi, ukrán nyelvű közlemény nyomán. Már ebben a fejezetben előkerül viszont a szerzőnek az a gondolata, amelyet több régebbi munkájában is hangsúlyozott, hogy őseink kezdtek áttérni a letelepültebb, földműveléssel is foglalkozó életmódra. (Más kérdés, hogy a magunk részéről a honfoglaló magyarságot nem ilyen jellegű népek véljük.) A fejezet címének része, „a kazárok árnyékában” kifejezés értelmében hangsúlyozásra kerül viszont – ezzel kapcsolatban fényképet is

közöl a szerző – a Majackoje Gorogyiscse nevű lelőhely egykori kazár erődítményének *egyik* kövén talált rovásfelirat (amelyet még nem olvastak el), és csak sajnálhatjuk, hogy meg sem említette azt, hogy ez a fontos emlék a szovjet–bolgár–magyar nemzetközi expedíció feltárásainak eredménye. (Apró megjegyzés: nem is egyszer hangsúlyoztuk már, hogy a helynév nem Majaki, mert az a falu Ukrajnában van, Majackoje vár pedig Oroszországban, a Don közvetlen közelében található). Ugyanezen az oldalon van egy gyenge fénykép (a kötet többi illusztrációja szinte mind kiváló, bár java részük már 1996-ban is megjelent) a Homokmégy–Halom nevű temető-lelőhelyről származó rovásfeliratról, amely egyike az igen ritka honfoglaláskori rovásemlékeknek. A szerző azt írja róla, hogy ugyanaz vonatkozik rá, mint a kazáriai rovásírási emlékekre. Nos, ezzel szemben az a helyzet, hogy azok közül többet elolvastak már, és feloldotta a homokmégy–halomit is Társaságunk tiszteleti tagja, az orosz D. D. Vasziljev: szerinte a feliratban a „kagánomnak” őstörök kifejezés szerepel.<sup>1</sup> (Véletlen volna, hogy ez a Halom nevű település egészen 1061-ig fejedelmi szálláshely volt?)

A fejezet utolsó mondatai között találjuk azt a régi állítást fenntartó megjegyzést, ami már 1898-ban megkapta a maga kritikáját Mátyás Flórián akadémikus tollából, hogy ti. őseink seregei már 862-ben nyugati hadjáratot vezettek. Utána évtizedekig nincs egyetlen feljegyzett adat sem erre nézve.

Ezek után kerül sor az utolsó keleti magyar szállásterület, Etelköz bemutatására. Ez is arányosan, három oldalt kapott a kötetben. A Dnyeszter, a Prut és az Al-Duna által határolt területről van szó, helyesebben annak steppei, ligetes steppei részéről. Itt Fodor elfogadja azt az általunk (is) ellenzett hipotézist, mely szerint a kijevi *Olmin dvor* Álmos udvara, azaz 882 előtti nyári szállása emlékét őrizte meg. Ennek az alaptalan állításnak azok az olvasók fognak örülni, akik egyetértenek azzal, hogy a Kijevi Rusz fővárosát Álmos alapította... Ami Álmos apja, Ügyek kijevi szálláshelyét illeti, ez a megoldás már inkább a sci-fi körébe tartozik. Ilyenre sehol sincs példa a nomádok és a városlakók történetéből, kapcsolatából. Az 59. oldalon közölt rajz viszont nem a Kijevben talált Hvojnovszkij, hanem a *Hojnovszkij* szablya pengéjének részletét ábrázolja.

Fodor István nem terheli az olvasó figyelmét a „kaukázusi magyarság” problémájának (sajnos nem csak) szakirodalmi vitájával. Mindössze azt említi meg a fejezet végén, hogy a Bíborbanszületett Konstantin bizánci császár által említett *szavarti ászfalúk* (bátor szavárdok, azaz kaukázusi magyarok) a 10. század derekán még tartották a kapcsolatot a Kárpát-medencébe átvándorolt rokonaikkal. Megjegyzi még azt, hogy a volgai bolgárok közül a magyarokhoz csatlakozott néprész lehetett a székelyek őse. Véleményünk szerint ez ma már

<sup>1</sup> D. D. Vasziljev, Kísérlet a Kalocsa-környéki rovásfelirat megfejtésére az eurázsiai párhuzamok tükrében. *Folia Archaeologica* 43 (1994) 181–189. „Ha a Jenyiszej-vidéken vagy Közép-Ázsiában találkozánk ezzel a felirattal, így próbálnám olvasni: »Kagánomnak«”.

igencsak túlhaladott tudományos álláspont, amire illett volna utalnia. A kabarok (ejtsd: kavarok) vonatkozásában azt jelzi csupán, hogy a három, a magyarokhoz csatlakozott törzsrész nem alkotott egy etnikumot.

A kötet harmadik harmada öt részből áll. A fejezet főcíme: *Új haza – új távlatok*. Egészében 39 oldalnyi terjedelmű. Első része az *Ismerkedés Európával* alcímet viseli. Itt is van térkép a honfoglalás előtti Kárpát-medencéről, a 65. oldalon. Ebben az a hiba, hogy a kétségtelenül itt talált szláv nyelvű népet summásan szlávként tünteti fel, kiemelve a morvákat, miközben voltak itt bolgár-szlávok, fehér-horvátok, őszlovének, egyszóval már különböző nyelvű és nem pedig valamiféle egységes régészeti kultúrát mutató népcsoportok. Ugyanekkor a fejezetben még visszatekint, s az a véleménye, hogy a Halicsi Fejedelemség székvárosában, Kryloszban, a magyarok a honfoglalás után valamiféle őrhelyet létesítettek. Ez a hipotézis téves, mondhatni fantasztikus és a történelmi helyzettel ellentétes gondolkodást tükröz. Az ott feltárt két sír egy még mindig feltáratlan nagy kurgántemető csekély hányadát jelenti, és inkább a halicsi fejedelem kíséretében szerepet játszott magyar harcosok emléke lehet a 10. századból. Itt tér ki ismét a szerző a már általunk fentebb jelzett térkép-kritikában megemlített álláspontjára, miszerint a honfoglalásban az „igen alkalmas” Verecke-i kapu lehetett különösen exponált. Erről nehéz lenne őt lebeszélni, de a régészeti, földrajzi és írásos történelmi tények mást sugallnak. (Nem politikai dologról van szó, ettől még lehetne emlékmű a hágón, hiszen ott is jöhettek be magyar egységek, amint már említettük.)

A következő alfejezet nem kevésbé izgalmas kérdést feszeget már a címében is: *A honfoglalás: hódítás vagy menekülés?* Mindössze hat oldal jut a válaszra. Az eseményeket nem ismerve, vagy nem fogadva el Darkó Jenő, illetve utána Harmatta János véleményét, még mindig a besenyők negatív szerepére „hegyezi ki”, követve Bíborbanszületett Konstantin bizánci császár leírását. Jóllehet maga is megemlíti az embertani bizonyítékot, miszerint a honfoglalókat nem tizedelték meg a besenyők.

Az utolsó előtti alfejezet *A magyarok nyilaitól ments meg Uram minket* címet viseli. Azt, hogy ez milyen komoly fenyegetettséget jelentett, már csak az is igazolhatja, hogy eredetileg ez az imaformula az Európát dúló normannokra vonatkozott (akikkel kalandozóink sohasem találkoztak).

Az utolsó alfejezet a szerző ama munkásságát tükrözi elsősorban, amivel különösen mélyen foglalkozott szakmai tevékenysége évtizedeiben. Címe: *Életmód, társadalom, műveltség*. Vele szemben mi még annak „a régi, avított nézetnek” vagyunk, maradunk a képviselői, amely a honfoglaló magyarok lovasnomád életmódját tartja alapvetőnek. A honfoglalók lélekszámának kérdése is kiemelkedő fontosságú. Az általam ismert sírok mennyisége (közölve az *Őstörténeti Füzetek* első számaként 2000-ben) és az igen csekély írásos adatok inkább a honfoglalók viszonylagos kis lélekszámát látszanak igazolni, szemben az általuk helyben talált lakosságával. A Kárpát-medence akkor még cso-



dálatosan termékeny, vizekkel bőven öntözött földje (erről Fodor I. közli az 1938-ban publikált rekonstrukciós térképet is) nagy lélekszámú, komplex mezőgazdaságot folytató lakosság létét tette lehetővé. Magam egyelőre nem vállalkozom arra, hogy megbecsüljem a honfoglalók lélekszámát, de ama kutatók véleménye felé hajlok, akik kevesebbre teszik azt, mint Fodor István ebben a könyvében. A magyarság jelentős hadereje, társadalomszerkezetének szilárdsága és a helyi, egyáltalán nem egységes képet mutató politikai helyzet garantálta a *megtervezett* honfoglalás sikerét. Fodor, Györffy György nyomán, 250 és 500 ezer (valószínűség-számításhoz alkalmatlan kiindulási intervallum!) közé teszi, habár óvatosan megemlíti azt is, hogy van olyan kutató, aki csak százezerre gondolt, amit ő maga nem fogad el reálisnak. A magunk részéről még kevesebbre gondolnánk. Ezzel nem is állunk egyedül. Természetesen és törvényszerűen egyetlen nyelv sem terjedhet el anélkül, hogy *tömegek* ne beszéljék azt. A honfoglaló magyarok lélekszámával való számvetés ezt a kérdést is felveti.

A szerző könyvének utolsó része *A fordulat: Géza fejedelemsége* alcímet viseli. Amennyiben Géza az egész akkori magyarság nevében gondolkozott és intézkedett, akkor helyesebb lett volna „nagyfejedelemséget” írni.

Néhány szót megérdemel az igen rövidre fogott *Ajánlott irodalom*-jegyzék is, amelyben több furcsaságot tapasztalunk. Zimonyi István könyve ajánlását csak akkor lett volna szabad megtenni, amennyiben figyelmezteti az olvasót a róla Ormos István tollából a *Hadtörténelmi Közleményekben* megjelent szigorú kritikára, de inkább jobb lett volna kihagyni. Róna-Tas András 2007-ben megjelent népszerűsítő könyve helyett a magunk részéről Langó Péternek az ugyanabban az esztendőben megjelent kötetét ajánlanánk: *Amit elrejt a föld...* (L'Harmattan Kiadó, Budapest). Ami pedig a *Bevezetés a magyar őstörténet kutatásának forrásaiba* című sorozatot illeti, az elmúlt több mint negyedszázad alatt bizony alaposan elavult.

Összegezőképpen megállapíthatjuk, hogy Fodor István ebben a könyvében negyvenesztendős szakmai tapasztalataira támaszkodott, és kétségtelenül nagy ívű munkát írt a téma iránt érdeklődő, ahogy mondani szokták, olvasott nagyközönség számára. Ilyen munkára kétségtelenül szükség volt. Korábbi hasonló munkái, a *Verecke híres útján*, valamint az *Őseink nyomában*, ahol Fodor István társszerző, nemcsak megfelelő előtanulmányokat jelentenek, hanem sok minden ott van már bennük, ami most ebben a kötetben is megjelent.

Több odafigyeléssel a főszerkesztő és a szerző még a kéziratban kigyomlálhatta volna a fent elsorolt hiányosságokat, hibákat. Más kérdés, hogy a *nyelv-tudomány által* legalább két és félezer évesnek meghatározott életkorú magyar nyelv története nem egészen azonos a 9. század előtti magyarok történetével. A 9. század előttivel, mert akkori történetünkről lényegében (a kangar–magyar konfliktust kivéve) *konkrétan semmit sem tudunk*. Nyelvi és életföldrajzi támpontok alapján kíséreljük meg őseinkhez kötni az egyes régészeti kultúrákat, melyek etnikai meghatározása még erősen vitatott. A kötet kétharmada erről

szól, azaz a Magyarországon kívüli ősmagyarokkal kapcsolatos kérdésekről, súlyos problémákról. Nem lett volna célszerűbb erről a kétharmadról külön kötetet írni és akkor a harmadik harmadban sokkal többet lehetett volna foglalkozni az úgynevezett kalandozásokkal (róluk magyar nyelvű kötet nem is létezik!), a Kárpát-medence meghódításának fontos mozzanataival, honfoglaló őseink megtelepedésével, a korra vonatkozó helynevekkel vagy a keresztény térítés részleteivel? Az a „Magyarország története” sorozat címéhez is sokkal jobban illő kötet lett volna.

*Erdélyi István*